Erster Theil
der
eigentlichen Glaubenslehre.

Das Absolute im Elemente der Ewigkeit, als göttliches Wesen.

§. 24.
Eintheilung.

Dem Menschen, welcher mitten in der Endlichkeit steht, hat das jenseitige Absolute zunächst nur Notiz von sich, oder Kunde von seinem Dasein zu geben, und hernach erst kann es ihm auch das Innere seines Wesens erschließen, und ihn mit den näheren Bestimmtheiten desselben bekannt machen. Die Lehre von Gott zerfällt also in drei Hauptstücke: 1. von dem Dasein, 2. von dem Wesen, 3. von den Eigenschaften Gottes.

Erstes Hauptstück

des

ersten Theils der christlichen Glaubenslehre.

Von dem Dasein Gottes.

---

§. 25.

Vorbereitung.

Die Lehre von dem Dasein Gottes hat sich in der christlichen Glaubenslehre als eine Reihe von Beweisen für dasselbe ausgebildet, welche von der philosophischen Kritik des vorigen Jahrhunderts angegriffen, von der Speculation der neueren Zeit wieder hergestellt worden sind, aber in einer Weise, wodurch sowohl das Beweisverfahren, als die Bestimmtheit des zu Beweisenden wesentlich verändert worden sind. Wir sprechen darum zuerst von den Beweisen für das Dasein Gottes, und dann von ihrer Kritik, wie diese im vorigen Jahrhundert und in der neueren Speculation herausgetreten ist.

§. 26.

Die Beweise für das Dasein Gottes.

In jeder Religion, welche eine von Gott geoffenbarte sein will, versteht sich der Glaube an das Dasein Gottes ganz von selbst, und es bedarf also dazu auch nicht des mindesten Beweises. Die geoffenbarte Religion selbst ja ist das beste Zeugniß, daß ein offenbarender Gott da sein muß. Wäre er nicht, so wäre die Religion selbst nicht. Altes und neues Testament stehen wesentlich in allen ihren Theilen auf dem Offenbarungsglauben, und darum finden wir in ihnen auch am wenigsten,

was man Beweise für das Dasein Gottes nennt. Denn das Dasein des Göttlichen war nicht allein unter den Juden, sondern selbst auch unter den Heiden eine ausgemachte Sache, und nur darum war es zu thun, etwa sein Wesen näher zu bestimmen, oder gewisse Erscheinungen, als von ihm herrührend, aufzufassen. Stand der Glaube fest, daß Gott dem Menschen sich offenbaren und durch gewisse Erscheinungen ankündigen könne, so mußte man eben in diesen Ankündigungen und Erscheinungen den besten Beweis für das Dasein Gottes finden, weil dieser so zu sagen ein in die Augen fallender war. Stellen, wie z. B. 1. Buch Mos. 17, 1., wo der Herr dem Abraham erscheint und ihn mit hörbaren Worten versichert, er sei der allmächtige Gott, oder wo er sich dem Moses ankündigt, mit den Worten: „ich werde sein, der ich sein werde", oder wenn gar eine Stimme vom Himmel selber herabspricht, wie dieses im neuen Testamente bei der Taufe Jesu erzählt wird, — derlei Erscheinungen und Ankündigungen mußten auf jüdischem und auf christlichem Boden als die unumstößlichsten Beweise für das Dasein Gottes gelten. Nimmt man vollends die Wunder und Weissagungen hiezu, durch welche sich Gott so kräftig und sichtbarlich erweise, so, meint man, könne vollends gar kein Zweifel mehr sein, daß ein Gott da sein müsse, wenn man nicht gar stockblind sei.

Der Glaube an das Dasein Gottes ist also die nothwendige Voraussetzung des Christenthums. Ohne diesen Glauben kann einer schon von vorn herein auf den Namen eines Christen keinen Anspruch machen. So gut einer geboren sein muß, wenn er Anspruch auf das Leben haben soll, ebenso nothwendig muß einer an Gott glauben, wenn er ein Christ sein will. Wenn also der Glaube an das Dasein Gottes die nothwendige Voraussetzung des Christenthums ist, so scheint es, Beweise für das Dasein Gottes gehören gar nicht in eine christliche Glaubenslehre, weil diese für Christen geschrieben sei, die ja zum Voraus schon von dem daseienden Gott überzeugt seien. Aber diese Beweise für das Dasein Gottes sind einmal da und haben sich in der Geschichte des Christenthums entwickelt: will man die

christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung darstellen, so kann auch die Angabe dieser Beweise nicht umgangen werden; ohnehin, da sich darin, daß die Theologie solche philosophische Beweise in sich auf genommen hat, deutlich zeigt, wie wenig sie für sich bestehen kann, wie sie vielmehr ihre meiste Kraft aus der Philosophie herüber holen muß.

Man kann nicht gerade eine bestimmte Zahl von Beweisen für das Dasein Gottes angeben; es werden bald mehr, bald weniger angeführt. Betrachtet man die Welt als eine Schöpfung Gottes, so ist natürlich, daß sie aus allen ihren, auch ihren kleinsten Punkten, selbst aus dem Strohhalme ihren Schöpfer verkündigen muß: aber wie die Welt nicht blos eine Mischung von vielen unzusammenhängenden Theilen ist, sondern aus derselben eine bestimmte Ordnung sich kund gibt, so müssen auch die aus der Schöpfung hergenommenen Beweise in geordnete Gruppen zusammentreten. Die ganze Schöpfung theilt sich in eine Welt der Natur und in eine Welt des Geistes. Die Natur erscheint zunächst nur als ein äußerliches Dasein, als ein Inbegriff endlicher, sich äußerlich zu einander verhaltender Dinge; aber diese zunächst äußerlich zu einander sich verhaltenden Dinge werden auf einander bezogen, und so erscheint die Natur nicht mehr blos als ein unbestimmtes Dasein, sondern als eine geordnete Welt von Zwecken. Der Geist ist theils ein Geist der Völker und der gesammten Menschheit, theils Geist der Einzelnen, und als Geist der Einzelnen äußert er sich nach zwei Seiten hin, nach einer theoretischen und nach einer praktischen.

Wenn man die Welt als Natur in's Auge faßt, und zwar zunächst nur als den Inbegriff des endlichen, sich gegenseitig äußerlichen Seins, so haben daraus schon griechische Philosophen auf das Dasein einer göttlichen Ursache geschlossen. Sah man die Beweglichkeit, die Veränderlichkeit und Zufälligkeit der endlichen Dinge, so mußte man nothwendig auf irgend etwas zurückgehen, in welchem die Ursache dieser Beweglichkeit, Veränderlichkeit und Zufälligkeit lag. Denn Alles, was sich in der Welt bewegt, hat seine Bewegung nicht von sich selbst, sondern

von einem Anderen; dieses Andere wieder von einem Andern, und sofort bis in's Unendliche, bis man zu einer ersten bewegenden Ursache gelangt. In Beziehung auf die Veränderlichkeit der Dinge, welche im Grunde ein und dasselbe ist, wie die Beweglichkeit, sagte man: Alles, was veränderlich ist, hat die Ursache seines Daseins außer sich; nun ist aber Alles veränderlich, also hat auch Alles die Ursache seines Daseins außer sich, ist also geschaffen, und zwar nothwendigerweise von einem Urheber, welcher selbst ungeschaffen und unveränderlich sein muß: das heißt von Gott. Aus der Zufälligkeit der endlichen Dinge schloß namentlich Leibnitz, indem er sagte: was endlich ist, hat seinen Grund nicht in sich; was aber seinen Grund nicht in sich hat, das hat kein nothwendiges Dasein. Dieses Ding hat seinen Grund in dem andern, und das andere wieder in einem andern, und so in's Unendliche fort; dabei muß man am Ende zu einem Grunde gelangen, welcher nicht selbst erst wieder einer Begründung bedarf: der Grund des Daseins dieser Sammlung endlicher Dinge, welche wir die Welt nennen, ist also nicht in ihr selbst, sondern außer ihr in einem Wesen zu suchen, welches den Grund seines Daseins in sich selber hat. Dieser Beweis für das Dasein Gottes nennt man den kosmologischen.

Da man in diesem Beweise die Welt nur an und für sich, als die vorhandene Sammlung der endlichen Dinge betrachtet, ohne dabei die mindeste Rücksicht auf die Beschaffenheit derselben zu nehmen, so ist er, weil er nicht auf das Einzelne eingeht, nur wenig populär, und um ihn fassen zu können, gehört schon einige Abstraction dazu. Deßwegen dehnte man ihn weiter so aus, daß man nicht mehr allein auf das Dasein der endlichen Dinge Rücksicht nahm, sondern auch auf die Art ihrer Beschaffenheit. Seinem wesentlichen Grunde nach hatte man hiefür die Anleitung allbereits in dem Buche der Weisheit, welches im 13. Kapitel alle diejenigen für Thoren erklärt, die an den sichtbarlichen Gütern den nicht erkennen, der es ist, und an den Werken den nicht sehen, der der Meister ist, der das Schöne geschaffen und das Zweckmäßige zubereitet habe. Auch

die Apostelgeschichte macht darauf aufmerksam, Gott habe sich nicht unbezeugt gelassen, indem er vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gegeben und unsere Herzen mit Speise und Freude erfüllet habe. Und auch Paulus, Röm. 1, 19. u. s. w., sagt: daß ein Jeder Gott aus den Werken der Schöpfung erkennen könne. Dieser Beweis berief sich also nicht, wie der erste, blos unbestimmt und allgemein auf das Vorhandensein des Geschaffenen, sondern, in das Einzelne eingehend, auf die Beschaffenheit des Geschaffenen. Nicht allein bei Juden und Christen, sondern auch bei gebildeten Heiden war dieser Beweis gewöhnlich, namentlich von Sokrates ist bekannt, daß er gar gerne, besonders aus der weisen Einrichtung des menschlichen Körpers auf die Existenz eines intelligenten Urhebers der Natur schloß. Dieser Beweis hat in der Behauptung seinen Nerv, daß eine nützliche oder zweckmäßige Einrichtung nicht aus dem Zufall, sondern blos aus verständiger Absicht zu begreifen sei. Es versteht sich von selbst, daß, je weiter die Naturwissenschaften an Ausbildung und Umfang gewannen, desto mehr auch dieser Beweis in die Breite gezogen wurde. Man nennt ihn den physiko-theologischen Beweis für das Dasein Gottes. Hatte der erste, der kosmologische, nur auf die Existenz eines göttlichen Urhebers der göttlichen Dinge hingewiesen, so bezeichnet dieser, der physiko-theologische Beweis, jenen Urheber näher als einen intelligenten Schöpfer. Sind diese beiden Beweise aus dem Vorhandensein und aus der Beschaffenheit der Welt genommen, sofern sie Natur ist, so suchte man nun weiter das Dasein Gottes auch so zu beweisen, indem man die Welt als die Welt des Geistes betrachtete. Schon oben haben wir gesagt, daß der Geist sich nach praktischer und theoretischer Seite hin erweise, und in dem Leben der Einzelnen, wie in der Geschichte der Völker und der Menschheit kund gebe. In letzterer Beziehung machte man darauf aufmerksam, daß es Thaten der Geschichte gebe, deren Wirkung über die Absicht ihrer Urheber weit hinausgehe, oder doch einflußreich und wesentlich in die Weltgeschichte eingreife, so daß man sie unmöglich als einen zufälligen Erfolg ansehen könne, vielmehr nothwendig darin ein

den Gang der Geschichte ordnendes göttliches Bewußtsein finden müsse. Sollte man es etwa blos als eintreffendes Ungefähr betrachten können, daß Jesus z. B. gerade zu der Zeit geboren wurde, als die andern Religionen zur Anerkennung, daß sie die Gemüther nicht befriedigen können, gelangten, und sich in diesem Bewußtsein selbst überlebt hatten, und als durch die Eroberung der Römer die ganze gebildete Menschheit in Ein Reich vereinigt war? Oder sollte man etwa das als einen Zufall betrachten dürfen, daß unmittelbar vor der Reformation die Buchdruckerkunst erfunden würde, welche die mächtige und nothwendige Waffe ihrer Verbreitung war? Oder sollte es das blinde Walten des Zufalls heißen können, daß Napoleon gerade in dem Jahre seinen Zug nach Rußland unternahm, dessen ungewöhnliche Winterkälte seine Kräfte vernichten mußte? Nein, solch außerordentliche Erfolge sind zu zweckvoll, zu wichtig, und zu gewaltig in die gesammte Geschichte der Menschheit eingreifend, als daß der Denkende sich bei einer Ableitung aus bloßem Zufalle befriedigen könnte. Man muß vielmehr daraus auf einen sittlichen Ordner der Welt schließen, welcher aus dem scheinbar zufälligen Zusammentreffen von Begebenheiten so wichtige und tief eingreifende Folgen entspringen läßt. Diesen Beweis für das Dasein Gottes nennt man in der Theologie den historisch-theologischen. Erwies der physiko-theologische Beweis Gott als einen intelligenten Urheber der endlichen Naturdinge, so bezeichnet der historisch-theologische Gott als den sittlichen Ordner in der Welt des Geistes.

Wenn man nun aber den Geist des Einzelnen, wie er nach praktischer und theoretischer Seite hin sich kund gibt, näher in's Auge faßt, so kommt man, wenn man die erstere betrachtet, nach welcher der Mensch sich an das Sittengesetz gebunden weiß, auf den Urheber eines absoluten Wesens, in welchem eben jenes Sittengesetz seinen Ursprung haben soll. Es ist ein natürliches Gefühl in uns, daß wir auf eine Ausgleichung zwischen unserer Folgsamkeit gegen das Sittengesetz und zwischen unserer Glückseligkeit Anspruch machen. Aber es steht nicht in des Menschen Gewalt, diese Ausgleichung so zu Stande

zu bringen, daß zwischen der Würdigkeit des Einzelnen oder seiner Angemessenheit an das Sittengesetz, und zwischen den entsprechenden äußeren Zuständen oder der Glückseligkeit kein Mißverhältniß herauskomme. Da nun nicht blos das sittliche Handeln an sich, sondern auch, daß diesem sittlichen Handeln das verdiente Maaß von Glückseligkeit entspreche, von der praktischen Vernunft verlangt ist, und doch die beschränkte Gewalt des Menschen es nicht zuläßt, das herauskommende Mißverhältniß zwischen beiden, zwischen Glückseligkeit und Tugend aufzuheben und in's Reine zu bringen, so muß dieses Erforderniß der praktischen Vernunft, wie namentlich Kant geltend machte, durch ein anderes Wesen in Vollzug gesetzt werden. Wenn wir sittlich handeln, muß ein Wesen sein, welches die in diesem Leben nicht mögliche Ausgleichung zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit in einem anderen zu Stande bringt. Diesen Beweis nennt man den moralischen Beweis für das Dasein Gottes. Erwies also der historisch-theologische Beweis Gott als den sittlichen Ordner der gesammten Geschichte der Menschheit, so bezeichnet ihn der moralische Beweis als solchen auch in dem Leben der Einzelnen.

Was die theoretische Seite des menschlichen Geistes anbelangt, so ist unstreitig, daß in derselben eine Idee Gottes sich vorfindet: welches Vorfinden einer Gottes-Idee in dem menschlichen Geiste zu einem neuen Beweise für das Dasein Gottes benützt wird. Schon vor Christi Geburt lebende Schriftsteller hatten als ein Argument für das Dasein Gottes das angeführt, daß alle Völker in dem Glauben an ihn übereinstimmen. Weil der Glaube an göttliche Wesen ein allgemeiner sei, der ohne Unterschied unter allen Völkern sich finde, daraus sei mit Recht zu schließen, daß ein göttliches Wesen auch in Wahrheit vorhanden sein müsse. Doch auch ohne diese Allgemeinheit des Glaubens (consensus gentium) an göttliche Wesen in Betracht zu nehmen, glaubte man das Dasein Gottes schon so beweisen zu können: weil die Gottes-Idee in einzelnen Menschen sich finde, so müsse wirklich auch ein göttliches Wesen ihr entsprechen. Denn wenn ein solches nicht wirklich existirte, so könnte der Mensch nicht

die Idee davon in sich tragen, weil die Vorstellung eines vollkommenen Wesens außer aller seiner Erfahrung liegt. Selbst auch der Thor, so sagt Anselmus, wenn er gleich in seinem Herzen spricht, es ist kein Gott, versteht doch, wenn er Jemanden von einem Wesen reden hört, über welches hinaus es kein größeres gebe, was er hört, und was er versteht, das ist in seinem Verstande, wenn er auch nicht versteht, daß es ist. Allerdings pflegt bei anderen Dingen, wenn etwas in Gedanken vorhanden ist, daraus nicht gerade das Vorhandensein derselben auch außer den Gedanken zu folgen; aber bei dem allervollkommensten Wesen ist dieß allerdings der Fall. Wenn dieses im Verstande ist, so wuß es auch in der Wirklichkeit sein. Denn ein Wesen, welches nicht blos in Gedanken, sondern auch in der Wirklichkeit existirt, ist offenbar vollkommener, als ein solches, welches blos in Gedanken existirt: wäre also das allervollkommenste Wesen blos in Gedanken vorhanden, und nicht in der Wirklichkeit, so wäre ja zuzugeben, daß es außer ihm noch etwas Vollkommeneres gebe: was aber von einem allervollkommensten Wesen zu denken, ein Widerspruch wäre. Daraus schließt Anselmus, daß das allervollkommenste Wesen nicht allein in Gedanken vorhanden sein könne, sondern nothwendig in der Wirklichkeit existiren müsse. Diesen von Anselm gegebenen Beweis bildete Cartesius noch weiter aus, indem er die wirkliche Existenz unter den Vollkommenheiten aufzählte. Weil man bei allen Dingen das Dasein vom Begriffe zu trennen pflege, so könne man leicht auf den Glauben kommen, daß auch Gott blos ein dem Begriffe nach, nicht aber in der Wirklichkeit vorhandenes Wesen sei: aber wenn dieses auch bei anderen Dingen möglich sei, so sei es doch bei dem allervollkommensten Wesen unmöglich, weil eben das wirkliche Vorhandensein ein Merkmal der Vollkommenheit des Wesens sei. Es sei kein geringerer Widerspruch, sich einen Berg ohne ein Thal denken zu wollen, als Gott, das allervollkommenste Wesen, sich ohne wirkliches Sein vorzustellen. Diesen Beweis für das Dasein Gottes nennt man in der Theologie den ontologischen.

So hätten wir also aus diesen verschiedenen Beweisen für

das Dasein Gottes gefunden, daß der kosmologische aus dem Vorhandensein der Natur überhaupt auf einen Urheber, der physiko-theologische aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt auf einen intelligenten Urheber, der historisch-theologische aus den Erfolgen der Geschichte auf die Absicht eines weise leitenden Lenkers, der moralische aus dem Sittengesetze und der von der praktischen Vernunft verlangten Nothwendigkeit einer Ausgleichung zwischen dem sittlichen Handeln des Einzelnen und dem verdienten Maaße seiner Glückseligkeit auf einen sittlichen und vergeltenden Ordner der Welt, und der ontologische aus der in dem menschlischen Geist vorhandenen Gottes-Idee auf das wirkliche Dasein eines vollkommenen Wesens schließt.

§. 27.

Kritik der Beweise für das Dasein Gottes.

Wenn alle angegebenen Beweise für das Dasein Gottes, den letzten ausgenommen, das Vorhandensein Gottes aus der Natur und Geschichte beweisen wollen, so liegt dagegen der Einwand auf der Hand, daß der Mensch weder in Natur noch in Geschichte Gott finden würde, wenn er nicht zuvor die Gottes-Idee in seinem eigenen Geiste trüge, so daß er also nur das, was er zuvor in sich selber hat, auf die Ergebnisse seiner Forschung in Natur und Geschichte überträgt. Denn alle diese Beweise kommen auf nichts Anderes hinaus, als daß unser menschliches Erkenntnißvermögen sich genöthigt fühlt, die Welt nicht für sich zu betrachten, sondern zu ihr einen Gott hinzuzudenken. Diese Nöthigung unsers Erkenntnißvermögens kann aber ebensowohl eine willkürliche Täuschung, oder irgend ein Hirngespinst, als das Zeugniß einer Wahrheit sein. Doch wollen wir die einzelnen Beweise für das Dasein Gottes nach einander durchgehen, um zu zeigen, daß keinem derselben eine wahre Beweiskraft zukommt, daß vielmehr alle nur auf Schein beruhen.

Der zuerst angeführte kosmologische Beweis beruht auf dem Gesetze, daß jeder Wirkung eine Ursache entsprechen müsse, und zwar wendet man in demselben dieses Gesetz auf die Welt im Ganzen an, indem man von einer Ursache auf die andere, -

und von der anderen wieder auf eine andere, und so fort bis zur göttlichen letzten Ursache fortgeht. Ob man nun ein Recht habe, dieses Gesetz, daß jeder Wirkung eine Ursache außer ihr entsprechen müsse, — welches Gesetz man das Causalitätsgesetz nennt, — auf die Welt im Ganzen anzuwenden, darüber hat namentlich Hume Untersuchungen angestellt. Daß zwei Dinge mit einander in einer ursächlichen Verbindung stehen, dieses, sagt Hume, könne man nicht an sich schließen, sondern nur daraus, wenn diese beiden Erscheinungen gewöhnlich auf einander folgen, so daß ihr gewöhnliches Verbundensein mit einander den Beweis für ihre gegenseitige ursächliche Verbindung abgebe. Weil etwas häufig nach einander geschehe, daraus schließe man, daß es wegen einander geschehe. Die zwei Arten von Gegenständen müssen in der Regel mit einander verbunden sein, wenn wir berechtigt sein wollen, von der einen als der Ursache auf die andere als die Wirkung zu schließen. Kommt uns aber auf einmal eine Wirkung vor Augen, die einzig ist in ihrer Art, und unter keine bekannte Art von Wirkungen sich stellen läßt, so kann man nicht einsehen, wie man da irgend mit einiger Bestimmtheit auf eine Ursache der Wirkung schließen könne. Wenn man nun die weltlichen Erscheinungen in's Auge nimmt, so kann man nur immer von der einen Erscheinung als der Wirkung auf die nächste als ihre Ursache schließen, weil man hier mit der Erfahrung nachweisen kann, daß diese Erscheinungen immer oder wenigstens in der Regel in gegenseitiger Verbindung aufzutreten pflegen. Wie man aber von allen diesen weltlichen Erscheinungen zusammengenommen, oder von der Welt im Ganzen als von der Wirkung auf einmal auf eine überweltliche Ursache schließen könne, davon sei auch nicht halbwegs ein vernünftiger Grund einzusehen, da noch niemals eine überweltliche Ursache in Verbindung mit einer weltlichen Erscheinung wahrgenommen worden sei und überhaupt nicht wahrgenommen werden könne. Oder mit Kant zu reden, der Schluß von der Wirkung auf die Ursache könne nur in der Sinnenwelt gelten; in dem kosmologischen Beweise aber werde er gerade dazu gebraucht, um über

die Sinnenwelt hinauszukommen. Wenn wir also auf der einen Seite in Beziehung auf weltliche Erscheinungen zugeben, daß jede Wirkung ihre Ursache habe, so müssen wir doch auf der andern bestimmt läugnen, daß dieses Gesetz über die Sinnenwelt hinaus in Anwendung gebracht werden könne, und müssen einem solchen Gedankensprunge aus den weltlichen Erscheinungen auf eine überweltliche Ursache hinüber durchaus jede Berechtigung absprechen. Da sagt man nun: was soll man machen? die Vernunft sucht einmal für Alles einen zureichenden Grund: kann man nun einen solchen nicht innerhalb der Sinnenwelt finden, so muß man doch berechtigt sein, ihn außerhalb derselben aufzusuchen. Es müsse doch von Ewigkeit her etwas Reales existirt haben; sonst müßte ja das jetzt vorhandene Etwas aus dem Nichts entstanden sein. Aber auch das zugegeben, daß allerdings von Ewigkeit etwas Reales vorhanden gewesen sein muß, so beweist das doch noch lange nicht, — worauf doch der kosmologische Beweis hauptsächlich ausgeht, — daß dieses Etwas, welches zu allen Zeiten war, gerade ein einiges ewiges Wesen gewesen sein müsse. Denn wer das Vorhandensein eines solchen ewigen Wesens nicht zugeben will, der kann immerhin darauf beharren, daß das Eine durch das Andere, und das Andere wieder durch das Andere von Ewigkeit her hervorgebracht worden sei. Wenn aber Leibnitz geltend macht, daß alle endlichen Ursachen nur eine endliche Reihe ungenügender Gründe seien, so hat er damit völlig recht; wenn er aber dann gleich, um einen hinreichenden Grund zu finden, zu einem überweltlichen Wesen überspringt, so hat er damit völlig unrecht. Denn der kosmologische Beweis macht blos ein Wesen nothwendig, aus welchem als der Ursache die weltlichen Erscheinungen als Wirkungen hervorgehen: damit aber ist keineswegs bewiesen, daß dieses nothwendige Wesen ein außer- und überweltliches sein müsse. Liegt nicht viel näher zu glauben, daß es das Grundwesen der Welt selber sei, und zwar das Grundwesen der Welt, welches von Ewigkeit her gewesen ist. Oder mit anderen Worten: der kosmologische Beweis thut keineswegs die Nothwendigkeit dar, daß die Ursache

der weltlichen Erscheinungen ein überweltlicher Gott sein müsse: vielmehr weist er eher auf eine Weltsubstanz hin, welche in der Welt selbst ihren Grund und Sitz hat. Bei Hegel tritt eben dieß, daß er die Ursache der weltlichen Erscheinungen nicht in einem außerweltlichen Wesen, sondern einer weltlichen Substanz findet, darin deutlich hervor, daß er sagt: nicht deßwegen, weil die Welt ist, müssen wir Gott als seiend denken, sondern weil der Welt nicht das wahre Sein zukommt, kann sich auch das Denken in ihr nicht beruhigen, sondern muß das wahre Sein in Gott allein suchen. Hegel geht also gerade den umgekehrten Weg: nicht daraus, weil die Welt ist, schließt er, daß ein Gott sei, sondern weil der Welt nicht das wahre Sein zukommt, sucht er dieses nur in Gott. Das weltliche Sein erscheint in der Form von Einzelnheiten und Zufälligkeiten; will man es in einen Begriff fassen, so muß man ihm diese Einzelnheiten und Verschiedenheiten abstreifen, und es als ein allgemeines, von jenen endlichen Formen verschiedenes Sein denken: Gott ist das allgemeine Sein, die Substanz, zu welcher die endlichen Erscheinungen, wie ihre Accidenzien sich verhalten. Hegel schließt also aus der Vorhandenheit der Welt so wenig auf einen Gott und Schöpfer, wie man sich diesen, gemäß der Kirchenlehre, zu denken pflegt, daß er ihn vielmehr nur als das allgemeine Sein in den einzelnen Erscheinungen des Daseins faßt. Und in der That, der kosmologische Beweis kann uns auch zu keiner weiteren Ueberzeugung führen.

Haben wir so den persönlichen Gott, welcher dadurch erwiesen werden sollte, in Folge des kosmologischen Beweises nur als die allgemeine Weltsubstanz zu fassen vermocht, so werden sich wohl nicht Alle damit zufrieden geben wollen, und wir wollen darum sehen, ob wohl der physiko-theologische Beweis im Stande sein wird, uns über den Begriff einer Weltsubstanz hinaus zu dem Glauben an einen Gott zu führen. Will der physiko-theologische Beweis aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt auf den vollkommenen Urheber schließen, so müssen wir darauf vor Allem antworten, daß die Natur, so weit wir sie kennen, keineswegs ein vollkommenes Maaß von

Zweckmäßigkeit enthält, daß wir vielmehr in derselben, wenigstens so weit wir die Sache beurtheilen können, viel Zweckwidriges finden. Wenn z. B. der Frühling die Blüthen auf die zweckmäßigste Weise entwickelt hat, muß es uns nicht zweckwidrig erscheinen, wenn der über Nacht einbrechende Frost die kaum entwickelten Blüthen wieder tödtet? Oder wenn der Sommer das Getreide auf die glücklichste und zweckmäßigste Weise zur Reife gebracht hat, kann es uns wohl zweckmäßig erscheinen, wenn der Hagel eines Nachmittags den Segen des Jahres vernichtet? Offenbar können wir von dem Maaß der Wirkung, welches uns in die Augen fällt, nur auf eine solche Ursache schließen, welche dem wahrgenommenen Maaße der Wirkung entspricht: wollen wir also aus der, wenigstens uns so erscheinenden, nur theilweisen Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung auf ihren Urheber schließen, so können wir jedenfalls nicht auf einen absolut vollkommenen schließen. Vielmehr die Welt, wie sie vor uns liegt, bietet uns vielleicht gerade eben so viel Beweise gegen, als für den Glauben an das Dasein eines absolut vollkommenen Wesens dar. Allerdings sucht unser Denken die Vollkommenheit, welche wir in der Welt finden, zur höchsten zu steigern, und die Mängel, welche ihm etwa aufstoßen, unter einander auszugleichen: aber dieses beweist nichts für das Dasein Gottes in der Wirklichkeit, sondern blos so viel, daß unser Inneres sich gedrungen fühlt, ein vollkommenes Wesen zu glauben, und darum die Außenwelt dazu benützt — sei es nun mit mehr oder weniger Recht — in ihrer Einrichtung und in ihren Erscheinungen das Walten des Wesens zu finden, welches es gerne glauben möchte.

Blicken wir dem Beweise selbst aber noch näher in die Augen, so wird er bald für uns völlig seine Beweiskraft verloren haben; und man hat wohl Grund, denselben genauer zu betrachten, weil er gerade der dem gemeinen Menschenverstande am meisten angemessene und ihm am leichtesten sich einschmeichelnde ist. Offenbar sind in diesem Beweise die Naturprodukte mit Kunstprodukten in Eine Reihe gestellt. Wie man von einer Uhr auf den Uhrmacher oder von einem Fernrohr auf einen

Optikus, von einem Fahrzeug auf einen Schiffsbaumeister u. s. w. schließt, so schließt dieser Beweis von den diesen Kunstprodukten ähnlichen Naturprodukten, z. B. von dem thierischen Organismus, dessen Einrichtung einer Uhr gleicht, von dem Auge, das wie ein Fernrohr eingerichtet ist u. s. w., auf einen Urheber, ja von allen Naturprodukten zusammengenommen, von der Natur im Ganzen, die ja selbst wie ein großes Kunst- und Uhrwerk sich darbietet, auf den allweisen Weltschöpfer, in welchem alles Daseiende seinen Ursprung habe. Beruht also der physiko-theologische Beweis für das Dasein Gottes auf der Gleichstellung der Kunstprodukte mit Naturprodukten, so wird er eben damit seine Kraft verloren haben, wenn wir nachzuweisen im Stande sind, daß zwischen Kunst- und Naturprodukten nicht blos keine Aehnlichkeit, sondern sogar eine bedeutende Unähnlichkeit sich herausstellt. Wenn die menschliche Kunst auch ein noch so vollendetes Werk hervorbringt, so verhalten sich doch die einzelnen Theile des hervorgebrachten Werkes immer äußerlich gegen einander, und wenn sie auch gegenseitig sich bewegen, wie dieß bei einer Uhr oder bei einer Maschine der Fall ist, so spricht das blos für die zweckmäßige Zusammenfügung der einzelnen Theile von Seiten des Künstlers, diese Theile an und für sich aber haben nicht die geringste Beziehung auf einander, vielmehr sind und bleiben sie todt und gleichgültig gegen einander. Ganz anders verhält es sich mit den Naturprodukten. Da sind die Theile, welche in einander greifen, nicht ihrem Wesen nach einander fremd und gleichgültig, brauchen also auch nicht erst durch ein Eingreifen von außen her in gegenseitige Beziehung gesetzt zu werden; kein Theil ist blos ein Mittel, das dem anderen als einen schlechthin über ihm stehenden Zwecke dienen müßte, sondern jeder Theil ist zugleich ein Zweck für sich, zu dessen Verwirklichung alle anderen zusammenwirken. Innen in dem Organismus also ist die schaffende Kraft, welche alle den einzelnen Theilen Leben und Bewegung verleiht; von innen heraus ist die Zusammenfügung der Theile zum Ganzen, so daß im lebendigen Zusammenhange alle gegenseitigen Mittel und gegenseitigen Zwecke sind: nicht

aber von außen her kommt die schaffende Hand, welche etwa, wie ein Künstler einen formlosen Stein behaut, die Materie von außen her zu gestalten hätte. Aus diesem angegebenen Unterschiede zwischen Natur- und Kunstprodukten leuchtet die Schwäche des physiko-theologischen Beweises ein, indem die Welt nicht ein Mechanismus ist, welcher von außer her der künstlerisch gestaltenden Hand bedarf, sondern ein Organismus, welcher von innen heraus in lebendigem Zusammenwirken die einzelnen Theile ohne fremde Beihülfe selbst gestaltet. Haben wir also schon bei dem kosmologischen Beweise die Richtigkeit des Schlusses geläugnet, daß, weil die einzelnen Gegenstände innerhalb der Welt durch andere ebenfalls in der Welt sich befindlichen Theile hervorgebracht seien, dieses beweise, daß die Welt im Ganzen von einer Ursache außerhalb ihrer selbst hervorgebracht sein müsse: so können wir jetzt, nachdem wir den Unterschied zwischen Natur- und Kunstprodukten verständlich zu machen versucht haben, noch weniger die Berechtigung zugeben, daß man aus den vorhandenen Gegenständen und Erscheinungen der Welt, um eine Ursache von ihnen aufzufinden, über sie hinaus auf ein überweltliches Wesen überspringen dürfe. Wie lächerlich und ungereimt es ist, Gott als einen solchen sich vorzustellen, welcher von außen her, wie der Künstler auf seinen Stoff, auf die gegebene Materie einwirkt, sehen wir am besten, wenn wir einige Beispiele anführen, aus welchen einleuchtet, auf welche Behauptungen diejenigen gerathen, die allem Geschaffenen Zwecke zuzuschreiben versuchen, wie sie von Gott demselben unterlegt worden seien. Man sagt z. B., Gott habe deßwegen die Augen mit Braunen und Wimpern versehen, um dieselben gegen Staub und Schweiß zu schützen. Aber wer nur einmal in Schweiß und Staub gewesen ist, der weiß von selbst, daß Gott, wenn er durch Wimpern und Braunen das Augen schützen wollte, nur ein sehr ungenügendes Mittel zu seinem vorgehabten Zwecke gewählt haben würde. Man sagt weiter, die Pflanzenwelt sei für die Thierwelt, die Pflanzenfresser für die Fleischfresser, und in letzter Beziehung Alles in Rücksicht auf die Menschen geschaffen; da muß man die doch

fragen: warum denn der Mensch gerade das Bedürfniß habe, sowohl von Fleisch, als von Pflanzen sich zu nähren? Oder wenn gar, um die Weisheit Gottes recht augenscheinlich herauszuheben, ein christlicher Naturforscher in seinen frommen Betrachtungen so weit ging, daß er behauptete, die menschlichen Geschlechtswerkzeuge seien von Gott mit der Rücksicht eingerichtet worden, daß der Mensch im Falle eines Steinschnittes nicht seine Zeugungsfähigkeit verliere: so muß man doch offenbar fragen, ob denn Gott nicht lieber der Blase eine ganz andere Einrichtung hätte geben sollen, so daß dieser natürlichen Einrichtung zufolge dem Menschen der schmerzliche Steinschnitt von selbst erspart gewesen wäre? Bei allen diesen Bemühungen, der ganzen Natur von außen her, nämlich von Gott gegebene Zwecke unterzulegen, können nur Ungereimtheiten zu Tage kommen. Der physiko-theologische Beweis geht von dem Vorurtheile aus, als wenn die Materie ein todter lebloser Klotz wäre, der, wie er selbst kein Leben hat, auch kein Leben erzeugen kann. Alle Werke der Natur aber sind Wirkungen ihrer eigenen Kraft; sie setzt ihre Triebwerke selbst in Thätigkeit, und die Mittel und Werkzeuge, deren sie dazu bedarf, hat sie selbst verfertigt; das Leben hat sie selbst in sich, welches selbst sich seine Mittel schafft und seine Zwecke verwirklicht, und sie bedarf dazu keines überweltlichen Wesens, welches der todten Masse etwa erst von außen Leben und Bewegung mitzutheilen hätte. Das Höchste, was man aus dem physiko-theologischen Beweise schließen kann, ist der Begriff einer Welt-Seele, keineswegs aber der eines persönlichen Gottes. Die Schönheit und die Zweckmäßigkeit, die wir in der Natur bewundern, verkündet allerdings einen in ihr wirkenden Geist und Verstand und mit Recht wird eine göttliche Weisheit in ihr angestaunt. Der schaffende Gott darf aber nicht als ein Künstler vorgestellt werden, welcher außer seinem Werke ist und verharrt. Der Künstler, sagt Hegel, steckt hier in dem Werke selbst, ist sein beseelendes Inneres und nur darum ist es lebendig.

An Drähten, die von oben langen,
Kann keine Welt des Lebens hangen.

Ist ja auch in unserem Organismus die Seele nicht etwas von dem Leib Getrenntes und Unterschiedenes, sondern seine geistige Lebenskraft, welche ihn durchdringt, ohne von ihm gesondert zu sein: sollte man sich Gott denken als ein Wesen, das außer und über der Welt und von der Welt gesondert wäre? und nicht vielmehr als den Geist der Welt, der ihre Seele und Lebenskraft, keineswegs aber als ein abgesondertes Wesen von ihr ist? Ja wer einen Gott annimmt, welcher außer der Natur steht, welcher, wie der Mensch, von ihr persönlich unterschieden ist, und mit der Welt waltet, wie mit einer Maschine, der kann nimmermehr mit der Natur sich befreunden; er bleibt immer in einem von der Welt abgezogenen, ihr äußerlichen Verhältnisse stehen. So wenig also, als es wünschenswerth wäre, wenn der physiko-theologische Beweis einen außerordentlichen, über der Natur stehenden Gott erwiese, so wenig thut er es, indem er auf nichts Anderes hinweist, als auf eine Weltseele, die aber von der Lebendigkeit der Welt nicht persönlich unterschieden ist.

Sind wir mit diesen beiden Beweisen also immer noch nicht bis zum Glauben an einen persönlichen Gott gelangt, so meint man doch vielleicht mit dem dritten, mit dem historisch-theologischen Beweise etwas für das Dasein eines solchen persönlichen, vollkommenen Wesens beweisen zu können. Haben wir gegen den physiko-theologischen Beweis zuerst geltend gemacht, daß in der Einrichtung der Welt nicht gerade Alles als zweckmäßig, ja Manches sogar als zweckwidrig erscheine, so können wir wohl das Nämliche auch in Beziehung auf den Lauf der Geschichte behaupten. Soll das uns auf ein vollkommenes, Alles weise leitendes Wesen schließen lassen, wenn z. B. eine edle Nation trotz aller ihrer Rechte der rohen Gewalt unterliegt, oder wenn Städte, die kaum zuvor mit Aufwendung aller menschlichen Kraft und alles menschlichen Fleißes aufgebaut worden sind, durch ein Erdbeben auf einmal wiederum vernichtet werden? Doch auch davon abgesehen, beweist der

historisch-theologische, so wie auch der moralische Beweis für das Dasein Gottes nichts Anderes, als daß, wie in der Natur das Leben, in der Welt das Gute verwirklicht werde. Diejenigen, durch welche die Verwirklichung des Guten in Vollzug gesetzt wird, müssen allerdings Persönlichkeiten sein; aber daß die Idee der Verwirklichung des Guten einen persönlichen Träger und Urheber haben müsse, ist nicht im mindesten bewiesen. Vielmehr können sowohl der historisch-theologische, als auch der moralische Beweis nichts Anderes darthun, als daß eine sittliche Weltordnung bestehe, die aber nichts weniger, als einen persönlichen Träger bedarf.

Der moralische Beweis, wie er besonders durch Kant ausgebildet wurde, geht, wie wir gesehen haben, davon aus, daß sittliche Würdigkeit und die Glückseligkeit, welche ihr entsprechen sollte, in einem Mißverhältnisse stehen, daß also ein Wesen existiren müsse, durch welches dieses Mißverhältniß aufgehoben und Würdigkeit und Glückseligkeit zur Ausgleichung gebracht werden. Dieser Beweis nimmt an, daß zwar die Sittlichkeit des Menschen vorhanden, die Wirklichkeit aber nicht so beschaffen sei, daß ein dieser Sittlichkeit entsprechender Zustand vorhanden wäre. Diese Betrachtungsweise aber, als ob eine wahre sittliche Handlung des ihr entsprechenden glückseligen Zustandes ermangeln könnte, beruht auf einem groben Mißverstande. Denn die wahre Sittlichkeit äußert sich in dem Handeln; das Handeln ist der sichtbarliche Beweis, die äußere Bethätigung der Moralität: eben in diesem Handeln aber thut sich die Verwirklichung des moralischen Zweckes kund, in dem Handeln ist die Harmonie des moralischen Zweckes und seine Verwirklichung gegeben; eben darin aber, daß das Bewußtsein in dem Handeln die Verwirklichung des moralischen Zweckes weiß, besteht der wahre Genuß: ist der moralische Zweck verwirklicht, so ist eben damit auch der Zustand des Genusses und der Glückseligkeit gegeben; denn Genuß und Glückseligkeit bestehen gerade in dem beseligenden Bewußtsein, daß der moralische Zweck verwirklicht ist. Das Handeln selbst bringt allbereits die Glückseligkeit mit sich, welche der moralische Be-

weis erst in dem Jenseits sucht, indem die vollbrachte sittliche Handlung von einem Gefühl der Lust begleitet ist, in welchem Tugend und Glückseligkeit mit einander in einem gleichen Verhältnisse stehen.

Konnten wir also bis jetzt weder aus dem kosmologischen, noch aus dem physiko- und historisch-theologischen, noch aus dem moralischen Beweise irgend einen erheblichen Grund für das wirkliche Dasein Gottes herausfinden, so ist nun nur noch der ontologische Beweis übrig, und läßt auch dieser den Glauben an Gott, als ein persönliches, vollkommenes Wesen, im Stich, so haben wir wohl keinen zwingenden Grund weiter, das Dasein eines solchen persönlichen Gottes, wie die Schrift ihn behauptet, zu glauben. Der ontologische Beweis geht von der in dem Menschen vorhandenen Gottes-Idee aus, und schließt, daß, weil in dem Menschen die Idee eines solchen vollkommenen Wesens sei, dieselbe aber uns aus keiner Erfahrung kommen könne, sondern allein von dem vollkommenen Wesen selbst, diese Idee, welche von dem vollkommenen Wesen selbst in uns gekommen ist, auch wirkliche Existenz haben müsse. Das ist aber keineswegs der Fall. Es kann allerdings in uns die Idee Gottes sein: das beweist aber nicht, daß dieser Gott wirklich existirt. So gut die Vernunft, als wenn ihr die Zustände der Krankheit, der Furcht oder des Zweifels vorliegen, daraus auf den gesunden und naturgemäßen Zustand des Menschen, so wie er sein soll, schließen kann: eben so gut kann sie auch, wenn sie die Unvollkommenheit, welche an den Menschen und an den menschlichen Zuständen ist, sich vorhält, indem sie diese Unvollkommenheiten abstreift, auf das Ideal eines vollkommenen Wesens kommen. Wie der Mensch, wenn es gleich auf Erden keinen solchen Gegenstand gibt, in welchem der Begriff der Schönheit ganz verwirklicht wäre, doch in sich das Ideal der Schönheit trägt, ohne daß dabei ein solches in der Wirklichkeit existirt: eben so gut kann der Mensch auch die Idee eines vollkommenen Wesens in sich tragen, ohne daß darin ein solch vollkommenes Wesen auch wirklich vorhanden sein muß. Es ist natürlich, daß eine solche Idee von einem vollkommenen Wesen,

oder von der Schönheit u. s. w., welche der Mensch sich selber bildet, keine ausführliche, und den Gegenstand, welchen sie andeutet, völlig ausfüllende ist. Allerdings, wer z. B. eine Pflanzenlehre schreiben wollte, welche ganz genau und ganz ausführlich die gestellte Aufgabe erfüllen sollte, der müßte alle Pflanzen selbst gesehen haben, und ebenso wer das Wesen Gottes ganz ausführlich und anschaulich beschreiben würde, der könnte dieses Wissen in sich nur von diesem Gotte selbst erhalten haben. Aber so gewiß einer von allen Pflanzen sprechen kann, wenn er gleich noch nicht alle, sondern blos einige gesehen hat, ebenso gewiß kann man aus den einzelnen Vollkommenheiten, welche man an sich selbst und den Andern wahrnimmt, sich von selbst die Idee eines solchen Wesens bilden, in welchem alle diese einzelnen Vollkommenheiten in ihrer Reinheit und im höchsten Maaße erfüllt sind. Eben diese unsere Vorstellung von Gott aber, weil sie nicht eine von Gott in uns gelegte, sondern eine durchaus selbst gebildete ist, ist nur allgemein und unbestimmt, indem Phantasie und Verstand bei der Darstellung der göttlichen Eigenschaften den weitesten und freisten Spielraum haben; keineswegs aber eine anschauliche und ausführliche, wie sie sein würde, wenn die Idee des vollkommenen Wesens von dem vollkommenen Wesen selbst in uns gelegt wäre.

Wenn man weiter, als auf einen Beweis für das Dasein Gottes, sich darauf stützt, daß der Glaube an einen Gott bei allen Völkern getroffen werde, so ist vor allen Dingen die Thatsache selbst in Abrede zu stellen, daß bei allen Völkern ohne Unterschied Religion zu finden sei. Aber auch dieses zugegeben, so kann die Zusammenstimmung der Völker in einer Sache für ihre wirkliche Existenz doch wenig oder nichts beweisen. Denn wenn eine Vorstellung bei allen Völkern verbreitet ist, so ist man zwar allerdings zu der Annahme völlig berechtigt, daß dieser Vorstellung ein wahrer Kern zu Grunde liegen müsse: aber ebenso sicher ist auch, daß, gerade weil diese Vorstellung in so vielen Köpfen ist, und von so vielen Seiten getheilt wird, viel Unrichtiges mit unterläuft, daß die Wahrheit mit Irrthum vermischt, und der Kern von unreifer grüner Schale umgeben

sein müsse. Daß diese Behauptung auch in Beziehung auf die unter den Völkern sich erhaltende Gottes-Idee gilt, leuchtet bei der heidnischen Religion auf den ersten Blick ein. Woran aber soll man denn überhaupt erkennen, wie viel an dieser Gottes-Idee, welche die Väter in sich tragen, Wahres und wie viel Unwahres, wie viel Ursprüngliches und wie viel erst durch Gewohnheit in Sage Hinzugekommenes sei? Keines Falles also kann diese Zusammenstimmung der Völker, auch wenn sie ihrem vollen Maaße nach zugegeben wird, einen gründlichen und überführenden Beweis für das Dasein Gottes abgeben.

Wenn der ontologische Beweis aus dem Vorhandensein der Idee das Dasein eines ihr entsprechenden Gegenstandes beweisen will, so mußte man es natürlich bald für einen Schulwitz erklären, daß man aus einer willkürlichen Idee das Dasein eines ihr entsprechenden Wesens herausfinden wollte. Wie kann man auch aus einem Gedanken, von dem man ja selbst nicht sicher ist, ob er nicht mit allen seinen Merkmalen ein Hirngespinnst ist, seine nothwendige Wirklichkeit erschließen? Wenn aber vollends Cartesius die wirkliche Existenz zu den Vollkommenheiten rechnete, und daraus schließen wollte, daß das göttliche Wesen in der Wirklichkeit existiren müsse, weil es ja sonst nicht vollkommen wäre, so ist fast unbegreiflich, wie man von einem solchen Beweise nur einen Augenblick sich konnte blenden lassen. Denn das zugegeben, daß zur Vollkommenheit wirkliche Existenz gehört, daß also eben damit das allervollkommenste Wesen existiren müßte: beweist denn das, wenn die Existenz zum Begriffe des vollkommensten Wesens gehört, auch nur im mindesten etwas für seine wirkliche Existenz? Wenn ich z. B. sage, zu einem rechtschaffenen Menschen gehört, daß er immer die Wahrheit sagt; wenn ich also die unbedingteste Wahrheitsliebe als eine nothwendige Erforderniß eines rechtschaffenen Menschen verlange: beweist dieses dann, daß ein solcher Mensch, der immer die Wahrheit sagt, auch wirklich existirt? Noch weniger, als die andern also, kann der ontologische Beweis uns zur Ueberzeugung von dem Dasein Gottes bringen. Das Sein ist nicht, wie Cartesius behauptet, eine Vollkommenheit;

denn eine Mißgeburt z. B. ist um nichts vollkommener, wenn sie wirklich existirt, als wenn ich sie mir blos vorstelle. Der Begriff erhält durch das Sein nichts Neues, und keine Vollkommenheit. Wenn ich mir z. B. 100 Thaler denke, so sind diese gedachten 100 Thaler nicht weniger ihrem Werthe nach, als solche 100, die ich wirklich habe. Nur in meinem Vermögens-Zustande merke ich, ob die in Frage stehenden 100 Thaler blos gedacht oder solche sind, welche ich wirklich besitze. Dieses Beispiel soll zeigen, daß ein Begriff durch das Sein nicht an Vollkommenheit gewinnt, sondern nur mit der Erscheinungswelt in einen Zusammenhang gebracht, und damit ein Gegenstand unserer Erfahrung wird. Um sagen zu können, daß etwas existire, muß man es gleichsam handgreiflich haben; es muß in unsere Erfahrung und in unsere Erscheinungswelt fallen. Dieses ist aber bei keinem Gegenstande des reinen Denkens, am wenigsten bei Gott der Fall, und eben darum gibt es auch ganz und gar keine Mittel, sein wirkliches Dasein zu erkennen. Es versteht sich von selbst, daß hier bei der Läugnung Gottes nur ein solcher Gott zu verstehen ist, wie die Schrift- und Kirchenlehre ihn faßt, welchem man ein Dasein zuschreibt, das in Raum und in Zeit sinnlich vorhanden ist. Gott muß ein von aller Sinnlichkeit und von allem sinnlichen Zusatze gänzlich befreites Wesen sein; und man darf ihm daher nicht einmal den sinnlichen Begriff der Existenz zuschreiben. Hegel faßt darum das absolute Wesen als das Denken in dem Denken selbst; er ist nicht, sagt er, ein Jenseits des Bewußtseins, nicht eine von ihrem Begriffe verschiedene, außer uns vorhandene Existenz, sondern unser Begriff von dem absoluten Wesen ist dieses Wesen selbst. Sogar schon bei sinnlichen Gegenständen ist das Wesen derselben nicht in ihrer einzelnen Erscheinung, sondern wenn wir uns z. B. von einem Thiere oder einem Steine einen Begriff machen wollen, so ist der Begriff, welchen wir uns bilden, etwas ganz Anderes, als das Thier oder der Stein in seiner Erscheinung. Nur in unserem Denken wird ihr reines Wesen in der Allgemeinheit angeschaut. Ebenso ist das absolute Wesen nur in dem Begriffe anzuschauen; es hat keine Per-

son, sondern unser Begriff von ihm ist es selbst. Doch sofern ihm das Merkmal der Existenz zukommen soll, ist es die Natur. Die Idee Gottes, von welcher der ontologische Beweis ausgeht, ist Gott selbst. Wie das kosmologische Argument — so schließt Strauß diesen Abschnitt — Gott als Sein in allem Dasein, das physiko-theologische als das Leben in allem Lebendigen, das historische und moralische als sittliche Weltordnung erwies: so erweist ihn das ontologische als den Geist in allen Geistern, als das Denken in allen Denkenden. Einen solchen Gott können wir aus den Beweisen für sein Dasein finden, keineswegs aber einen persönlichen, wie ihn die Schrift- und Kirchenlehre will, welcher in für sich seiender Existenz von Welt und Menschheit getrennt, außer und über ihr steht.

Zweites Hauptstück.

Von dem dreieinigen Wesen Gottes.

§. 28.

Einleitung.

Sowohl das Judenthum als das Christenthum hatten der Annahme, daß viele Götter seien, gegenüber die Einheit Gottes zu behaupten. Diese Einheit Gottes ging im Christenthum als eine Dreieinigkeit aus einander. Wir wollen daher in den folgenden Abschnitten nach einander von der Einheit, von der Dreieinigkeit und von der Persönlichkeit Gottes handeln.

§. 29.

Einheit Gottes.

Der Glaube an einen einigen Gott zieht sich wie durch das Alte Testament, so durch das ganze Judenthum hindurch, und hat sich von ihm auch auf das Christenthum vererbt. Die Christen hatten diesen Glauben nur in sich aufzunehmen, sowie er ihnen vom Judenthum her gegeben war, und ihn nur etwa von den partikulären Vorstellungen, mit welchen er bei ihnen durch Zeit und Nationalvorstellungen untermischt war, zu reinigen. Ev. Joh. 17, 3. heißt es: das ist das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist, erkennen. Darnach wäre also der Glaube an die Einheit Gottes die Grundlage der christlichen Religion vorgestellt. Auch der Apostel Paulus spricht sich in 1. Korinth. 8, 4. ff. nachdrücklich dafür aus, daß kein anderer Gott sei, ohne der einige, und daß nur von dem Einen, dem Vater, alle Dinge seien.

Die Heiden, wie z. B. die Aegypter, die Griechen und die Römer fühlten kein Bedürfniß, das göttliche Wesen nur als ein einiges aufzufassen; vielmehr, weil sie ihre Einbildungskraft gerne walten ließen, erfreute sich diese an den vielseitigen und vielfachen Göttergestalten, und selbst auch, wenn einzelne heidnische Weisen durch Nachdenken auf den Glauben an Einen Gott hingetrieben wurden, so faßten sie auch diesen nicht schlechthin als einen einigen, sondern nur als den obersten, welchem die anderen ebenfalls vorhandenen Götter untergeordnet seien.

Wenn aber in der Zendreligion die Vielgötterei in den Gegensatz zweier Prinzipien, eines Guten und eines Bösen, sich zusammengefaßt hatte, so lag die Gefahr nahe, auch in dem neu entstandenen Christenthume, wenn gleich in demselben Licht und Finsterniß unter eine höhere Einheit zusammengefaßt waren, möchte ein solcher Dualismus entstehen, welcher die Gegensätze des Guten und des Bösen einander gegenüber stellte. Wirklich geschah dieses auch von mehreren gnostischen Parteien. Nach zwei Richtungen also hin, sowohl gegen den Glauben an viele Götter, als auch gegen den Glauben an das feindliche Gegenüberstehen zweier gleich mächtigen Prinzipien hatten die Kirchenlehrer die Einheit Gottes in Schutz zu nehmen.

Diese Einheit suchten sie zunächst aus der Beschaffenheit der Welt zu erweisen. Die Zusammenstimmung, welche wir in den einzelnen Theilen, Bewegungen und Zwecken der Welt finden, weist auf Einen Urheber hin; wären mehrere, so wäre diese Zusammenstimmung unmöglich. Schon in der Welt sei eine Vielherrschaft nicht zweckmäßig, die Geschichte sage uns, daß Freunde, Brüder, ja selbst Zwillinge sich nicht mit einander vertragen konnten, wenn sie die Herrschaft mit einander theilen sollten. Auch liege es im Begriff des Herrschens selbst, daß der leitende nur Einer sein müsse. Neben dem absoluten Wesen aber vollends, welches unendlich und schlechthin vollkommen sei, müsse jede andere Herrschaft ausgeschlossen sein. Wäre neben Gott noch ein anderes unendliches Wesen, so müßten beide ja einander gegenseitig beschränken und begrenzen. Zwei schlechthin vollkommene Wesen könnten nur dadurch sich

von einander unterscheiden, daß das eine den Mangel, das andere den Vorzug irgend einer vollkommenen Eigenschaft hätte, welche das andere nicht besäße, und es wäre also eben damit bei dem einen, oder bei dem andern die Eigenschaft der Vollkommenheit aufgehoben. Wenn man Gott die Allmacht zuschreiben wolle, so könne er keinen gleichen haben, weil er der absolut größte sei. Diese Gründe galten sowohl gegen die Annahme vieler Götter, als gegen den Glauben an die Herrschaft zweier einander entgegengesetzter Prinzipien oder den Dualismus: Gegen den letzteren machte man aber noch besonders geltend, daß man das böse Prinzip nicht mit gleicher Macht neben das gute stellen könne, weil es unmöglich sei, zwei höchste Prinzipien aufzustellen, indem es im Begriff des höchsten Prinzipes liege, eins und erhaben über allen Gegensatz zu sein. Wenn dagegen die gnostischen Parteien auf die Herrschaft des Bösen sich beriefen, welches in der Welt mit gleicher Macht neben dem Guten stehe, so suchten die Kirchenlehrer das Böse aus dem Guten abzuleiten, indem sie dabei die menschliche Freiheit, welcher die Wahl zwischen gut und böse offen stehen müsse, als Mittelbegriff einschoben.

Die Einheit Gottes wurde wie als Zahl, so auch als auf Eigenschaft fest gehalten. In Beziehung auf die Zahl, ist Gott Eines; es gibt neben ihm weder eine Gattung, noch ein Individuum seines gleichen; Gattung und Individuum fallen bei ihm in eins zusammen. Er ist der Eine, neben welchem es weder eine gleiche Gattung, noch ein gleiches Individuum gibt. Eben darum aber auch ist er, wie seiner Zahl nach der Eine, so seiner Beschaffenheit nach der Einzige, der Einzige in seiner Art. Wenn aber eine behauptete Einheit, sofern sie etwas in Beziehung auf die Zahl aussagen will, offenbar neben sich eine Vielheit von Dingen oder Wesen, sei diese nun wirklich oder möglich, voraussetzt, so kann man Gott die Einheit nicht in eigentlichem Sinne zuschreiben, weil ja diese neben ihm wenigstens die Möglichkeit anderer gleicher Wesen voraussetzen würde. Einheit und Vielheit fallen blos in das Gebiet der endlichen Dinge, und man kann also auch Gott nur in ganz uneigent-

lichem Sinne die Einheit zuschreiben. Eben damit aber ist diese Einheit zu einem bloßen leeren Namen geworden, welche nichts weiter zu bedeuten und auszudrücken im Stande wäre. Wir wollen darum sehen, ob diese Behauptung der Einheit Gottes nicht etwa in der Lehre von der Dreieinigkeit ihre Bedeutung gewinnt.

§. 30.

Biblische Anfänge der Dreieinigkeitslehre.

Die christliche Kirche bekennt nicht allein einen einigen, sondern zugleich einen dreieinigen Gott, und sie ist auf das Geheimniß der Dreieinigkeit so verpicht, daß sie dieselbe nicht allein im Neuen, sondern selbst im Alten Testamente finden will, und es den Juden als ein Zeichen ihrer Verblendung und ihrer Verstocktheit anrechnet, daß sie gegen die Lehre von der Dreieinigkeit protestirten. Schon das, daß im Hebräischen das Wort, welches Gott bezeichnet, in der Mehrheit steht, sollte darauf hinweisen, daß in der einigen Gottheit eine Mehrheit sei. Den Sohn oder das Wort fand man in den Ausdrücken, in welchen im Alten Testamente die Weisheit so häufig personificirt ist, und wenn es im 2. Psalm im 7. Verse heißt: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget", — welcher Vers seiner ursprünglichen Bedeutung nach nichts, als eine Gott in den Mund gelegte Anrede an einen neugekrönten König ist, so fand man darin, wie in vielen anderen Stellen, schon die Lehre von dem Sohne. Ebenso mußte der Hauch Gottes, von welchem es in der Schöpfungsgeschichte heißt, daß er auf dem Wasser geschwebt habe, der heilige Geist sein. Ja sogar die Verbindung dieser drei göttlichen Wesen wurde in dem Alten Testamente nicht vermißt. Wenn es in dem 4. Buch Mosis 6, 24 — 26. heißt: „Der Herr segne dich und behüte dich, der Herr laß sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig, der Herr erhebe sein Angesicht über dich und gebe dir Friede": was braucht man, sagt man, weitern Beweises? liegt nicht in der dreimaligen Wiederholung des Namens „Herr" schon das ganze Geheimniß der Dreieinigkeit? Und warum

denn sollten die Seraphim in Jesaias 6, 4. gesungen haben: „heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, „wenn sie nicht mit dieser dreimaligen Wiederholung des Wortes „heilig" auf drei göttliche Wesen, welchen die Heiligkeit zukomme, hätten deuten wollen. Ja in Psalm 33, 6., wo es heißt: „der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht, und alles sein Heer durch den Geist seines Mundes:" hatte man da nicht Gott den Herrn, das Wort oder den Sohn, und den Geist in einer Zusammenstellung beisammen?

Wir haben ausdrücklich die alttestamentlichen Stellen, welche beweisen sollten, daß schon im alten Testamente die Lehre von der Dreieinigkeit sich vorfinde, hier beigesetzt, um zu zeigen, durch welch' heillose und bodenlose Erklärungsweise die christlichen Kirchenlehrer die Lehre von der Dreieinigkeit aus dem alten Testamente herausfinden wollten. Bessere Erklärer hatten den Muth nicht, die alttestamentlichen Stellen so zu mißhandeln, daß sie darin geradezu die Behauptung der Dreieinigkeit Gottes hätten finden können, und meinten darum nur, Gott habe den Propheten des alten Bundes das Geheimniß der Dreieinigkeit durch außerordentliche Offenbarung kund gethan; ausdrücklich aber sei die Lehre dieses Geheimnisses im alten Testamente nicht verzeichnet. Darüber entbrannten die lutherischen Theologen in ihrem heiligen Eifer so, daß sie in der Läugnung ihrer Behauptung, schon im alten Testamente finde sich die Lehre der Dreieinigkeit vor, gar eine Feindschaft gegen Gott und Christus fanden. In neuerer Zeit aber ist man darüber einig geworden, daß im alten Testamente nichts von der Dreieinigkeitslehre zu suchen sei, daß der göttliche Geist, von welchem hin und wieder die Rede ist, nichts Anderes, als das Wirken Gottes in Natur und Gemüth bezeichne, und daß in Beziehung auf die Lehre von dem Sohne nur einige Stellen der späteren alttestamentlichen Bücher einen Schein haben, indem in ihnen auf eine herkömmliche Weise die göttliche Weisheit personificirt sei. Schon in dem Buche Hiob ist die Weisheit so personificirt, daß es heißt: „woher kommt denn die Weisheit? und wo ist die Stätte ihres Verstandes"?

Darauf antwortet Hiob: „da er dem Winde sein Gewicht machte, und setzte dem Wasser seine gewissen Maaße, da er dem Regen ein Ziel machte und dem Donner und Blitz einen Weg, da sah er sie, bereitete sie und fand sie.“ Noch auffallender finden wir die Weisheit in den Sprüchwörtern personificirt; da sitzt sie an dem Wege und stehet an der Straße, und schreit die Leute an; sie sagt von sich, sie sei eingesetzt von Ewigkeit und da Gott die Himmel bereitet habe, da sei sie dabei gewesen; da er die Wolken befestigte, und die Brunnen der Tiefen, da er dem Meer und den Wassern das Ziel setzte, und den Grund der Erde legte, da sei sie als Werkmeisterin und Künstlerin alle Zeit bei ihm gewesen und er habe ihre Lust an ihr gehabt, wie sie die ihrige an den Menschenkindern. Ebenso wie die Weisheit als eine Person dargestellt ist, ist es auch die Thorheit. Sprüche 9, 13. ist sie als ein wild, thöricht Weib vorgestellt, voll Schwätzens, die nichts weiß, wie eine Buhlerin, die in der Thür ihres Hauses auf dem Stuhl sitzet, alle zu sich zu locken, die vorübergehen. In diesen Stellen finden wir noch nichts Anderes, als eine Personifikation der Weisheit; es ist noch nicht im mindesten daran gedacht, daß diese personificirte Weisheit auch wirklich eine Person sei. Aber wie es mit solchen Phantasiegebilden zu gehen pflegt, daß sie nach und nach mit dem Lauf der Zeit sich verdichten, und daß das, was zunächst nur in ganz uneigentlicher Rede gesagt ist, hernach eigentlich genommen wird, so ging es auch hier. Schon in Sirach 24. tritt die Weisheit in der göttlichen Rathsversammlung auf und rühmt von sich, sie schwebe über der ganzen Erde, wie die Wolken, ihr Gezelt sei in der Höhe und ihr Stuhl in den Wolken, sie sei allenthalben so weit der Himmel und so tief der Abgrund sei, unter allen Leuten, auch unter den Heiden: aber in dem Volke Gottes habe sie in besonderer Weise ihren Sitz genommen, wie es im Ev. Joh. 1, 24. heißt: das Wort wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit. Nach dem Buche der Weisheit ist die Weisheit ein Hauch der Kraft Gottes, ein Abglanz des ewigen Lichtes, ein Strahl der Herrlichkeit des Allmächtigen, dazu nichts Un-

reines kommen kann, ein unbefleckter Spiegel der göttlichen Kraft, und ein Bild seiner Gütigkeit, die sich in die heiligen Seelen gibt, und Gottesfreunde und Propheten macht. Sie ist die allschaffende Künstlerin von Allem, vermag Alles und durchdringt Alles, kehrt in den heiligen Seelen ein und bereitet Freunde Gottes und Propheten. Hiernach ist der Weisheit dasjenige zugeschrieben, was sonst als von dem heiligen Geist ausgehend, betrachtet wurde. So haben wir bis jetzt gesehen, daß von dem göttlichen Wesen, sofern es nach außen seine Wirksamkeit ausübt und in der Welt der Natur und des endlichen Geistes sich wirksam zeigt, gleichsam ein anderes göttliches Wesen, wenn gleich in seinem Anfange nur poetisch, doch in dem Fortgange der Zeit als wirklich existirend unterschieden wurde.

Auf dieser Entwicklungsstufe angekommen war die Idee, wie wir sie bis jetzt in den späteren alttestamentlichen Schriften gefunden haben, die Weisheit als ein aus Gott hervorgegangenes, neben ihm in besonderer Person existirendes Wesen zu betrachten, zur Vermischung mit den platonischen Philosophemen reif. Philo behauptete, das Urlicht könne nicht in sich verschlossen bleiben, sondern es werfe einen Strahlenkreis um sich her, es laufe seiner Vollkommenheit wegen, wie ein überfülltes Gefäß, gleichsam über, und ströme eine Fülle geistiger Kräfte von sich aus, welche von Philo nach platonischer Weise als Ideen, nach jüdischer Anschauungsweise als Engel bezeichnet werden. Diese Ideen, welche dem göttlichen Verstande inwohnen, sind Urbilder, nach welchen die Sinnen-Welt geschaffen ist; diese ist aus jenen, wie das Bild aus dem Muster hervorgegangen. Die Ideenwelt ist also gleichsam das Denken Gottes und die Sinnenwelt verhält sich dazu, wie die Rede zum Denken, sofern durch die Rede das Denken, wie es in sich ist, einen äußerlichen Ausdruck gewonnen hat. Diesem gegenseitigen Verhältnisse, nach welchem die Ideenwelt als das Denken Gottes und die Sinnenwelt als die Reden, durch welche das Denken verwirklicht wird, angesehen wurde, kam ganz geschickt die griechische Sprache entgegen, indem in

ihr sowohl das Denken als die Rede durch ein einziges Wort, nämlich durch das Wort Logos bezeichnet wird. So wie in dem Menschen die Vernunft theils blos innerlich ist, theils aber auch äußerlich sich kund gibt, so ist der Logos auch in Gott theils die innerliche Fähigkeit, den Weltplan zu entwerfen, theils auch die Kraft, denselben auszuführen. Philo schob diesen Logos als ein besonderes Mittelwesen zwischen Gott und die Welt, weil es ihm Gottes unwürdig zu sein schien, die endlichen und vergänglichen weltlichen Dinge unmittelbar von Gott selber herzuleiten, oder ihn selbst als auf der Erde erschienen vorzustellen. Als ein solches Mittelwesen gedacht, nennt Philo den Logos das Ebenbild Gottes, nach welchem der Mensch von Gott gebildet wurde, weßwegen er, wie auf der einen Seite das Ebenbild Gottes, so auf der anderen das Urbild des Menschen heißt. Er ist nach Philo der älteste erstgeborne Sohn Gottes, der schon vor der Welt aus Gott hervorgegangen ist, und der alsdann nach den im Vater vorhandenen Urbildern diese Welt gebildet hat. Der Logos ist das Prinzip der Tugend und der Weisheit für das Menschengeschlecht; er ist so zu sagen das Manna, welches Gott auf alle Menschen herunterregnet; er ist der Träger der göttlichen Offenbarung für das auserkohrne Volk, und die Person, in welcher die göttlichen Erscheinungen an dasselbe ergehen: in welch letzterer Hinsicht er der Engel oder Erzengel heißt. Wie er aus Gott als derjenige hervorgegangen ist, welcher die Menschen und die endlichen Dinge schuf: so ist er auf der anderen Seite das Göttliche in dem Menschen; er ist der Vermittler zwischen Gott und Menschen. Sofern er diese Stellung einnimmt, nennt ihn Philo auch den zweiten Gott, oder Gott allein, nicht aber den Gott; sofern der Gott den höchsten Gott in ausgezeichnetem Sinne bedeuten sollte.

Weil es nicht in der Absicht und in dem Zwecke der neutestamentlichen Schriftsteller lag, sich in Untersuchungen über das Wesen Gottes einzulassen, so lag es zunächst nur in ihrem Interesse, an Jesu das Vorhandensein der Merkmale nachzuweisen, welche der ins geistige umgebildete Messiasbegriff von

dem in der Erscheinung auftretenden Messias verlangte. Ueber diesen einfachen Messiasbegriff, dessen Verwirklichung in Jesu nachgewiesen werden wollte, gingen die biblischen Schriftsteller, den Verfasser des 4. Evangeliums, des Hebräerbriefes und den Apostel Paulus ausgenommen, nicht hinaus. Die drei ersten Evangelisten stellen in Jesu nichts weiter dar, als einen Menschen, welcher bei der Taufe am Jordan, oder nach einer späteren Vorstellung schon bei seiner Geburt mit dem heiligen Geist erfüllt wurde. Nach ihnen ist bei der Person Jesu an nichts Anderes zu denken, als an einen Menschen, der von dem Geiste Gottes erfüllt, in besonderem Maaße Gottes Sohn heißt. In den drei ersten Evangelien ließe sich demnach nichts nachweisen, was auf die Behauptung der Dreieinigkeit auch nur einigen Bezug hätte. Aber der Apostel Paulus, der, wie sich aus seinen Schriften deutlich zeigt, Bekanntschaft mit der griechischen Weltweisheit hatte, brachte diese schon mit der Lehre von Christi Person in Verbindung. Lag schon in dem Buche der Weisheit, wie wir gesehen haben, eine solche Personifikation der Weisheit vor, daß sie im Laufe der Zeit selbst als ein neben Gott bestehendes göttliches Wesen betrachtet wurde, und stellte man sich sie als eine solche vor, die namentlich in dem jüdischen, als dem auserwählten Volke Gottes, ihren Sitz und da gleichsam sichtbare Gestalt angenommen habe, so lag nun nichts näher, als diese Darstellung der Weisheit mit den messianischen Bildern zu vermischen, und Jesum als den zu bezeichnen, in welchem jene himmlische Weisheit irdisch erschienen sei. Wenn also Jesus auch bei Paulus der Sohn Gottes heißt, so hat diese Bezeichnung bei ihm eine mehr sagende Bedeutung, als bei den drei ersten Evangelisten; er betrachtet ihn nicht mehr blos als einen von göttlichem Geist erfüllten Menschen, sondern, an die schon früher bezeichneten Vorstellungen sich anschließend, als denjenigen, in welchem die himmlische Weisheit zur irdischen Erscheinung kam, als den, in welchem die ganze Fülle der Gottheit wesentlich wohnt, als das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, als den Erstgebornen von allen Kreaturen, durch welchen Alles geschaffen sei, was im Himmel

und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, als den, der zuvor Gott gleich und in göttlicher Gestalt war, sich selbst aber entäußernd Knechtsgestalt annahm, sich erniedrigte und wie einen anderen Menschen erfinden ließ, hernach aber wieder durch Gott erhöhet ward und in seine Herrlichkeit zurückkehrte: weswegen ihm ein Namen gebührt, der über alle Namen ist. Wegen dieser von Paulus ihm zugeschriebenen Würde, wird Jesus von ihm in einer Stelle geradezu Gott genannt. Eine gleiche Ansicht mit Paulus hat auch der Verfasser des Hebräerbriefes, der Jesum ebenfalls als den Abglanz der Herrlichkeit Gottes bezeichnet, und als den, durch den alle Dinge geschaffen seien und der Alles erhält. Mit Paulus theilt dieselbe Ansicht von Jesus als dem Sohne Gottes, wie der Hebräerbrief, auch das vierte Evangelium; nur geht dieses über Paulus noch hinaus, indem es den Begriff des Logos geradezu ausdrücklich auf Jesum anwendet. Wie nach dem Buche der Weisheit im Anfange, ehe etwas von dem existirte, was geschaffen ist, bei Gott die Weisheit war: so war nach dem Johannesevangelium im Anfange das Wort oder der Logos bei Gott, durch das Wort oder den Logos sind, wie in jenen alttestamentlichen Stellen durch die Weisheit, alle Dinge geschaffen, und wie dort die Weisheit, so ist bei Johannes der Logos die Quelle des Lichts und des Lebens für die Menschen.

Zwischen dem heiligen Geiste, dem Geiste Gottes, dem Geiste Christi und dem Inwohnen Christi in uns findet man aber noch keinen rechten Unterschied heraus, sondern alle diese Begriffe sind Wechselbegriffe, die sich in ihrem Gebrauche wenig von einander unterscheiden. Bis jetzt haben wir also nichts in der Schrift gefunden, was auf die Lehre von drei von einander unterschiedenen Personen in der Gottheit hinweisen könnte. Zwar ist nicht zu läugnen, daß der Logos auch schon vor seiner Menschwerdung von Gott selber unterschieden wird: aber das bleibt im Ungewissen, ob die Persönlichkeit dieses Logos oder des Sohnes in demselben Sinne eine göttliche genannt werde, wie die Persönlichkeit des Vaters. Einmal, wenn auch gesagt ist, er sei vor der Menschwerdung, ja sogar vor der Weltschöpfung dagewesen,

ist damit noch lange nicht ausgesprochen, daß er mit Gott gleich ewig sei. Und außerdem erklärt der johanneische Jesus selbst, daß er unter dem Vater stehe, daß der Vater größer sei, als Alles und er selbst, daß der Vater sein Gott, und er dessen Gesandter sei. Aus derartigen Stellen muß man jedenfalls zugeben, daß das johanneische Evangelium den Sohn unbedingt unter den Vater stellt, und daß ihre Einheit nur die Uebereinstimmung ihres Willens bezeichnet, nicht aber auch auf ihren Rang und auf ihre Macht sich bezieht. Ebenso stellt auch Paulus den Sohn dem Vater gegenüber in ein Verhältniß der Subordination. Auch in Betreff des Verhältnisses zwischen dem heiligen Geist und Gott dem Vater, würde dasselbe Verhältniß der Unterordnung gelten, wenn nicht überhaupt in den biblischen Stellen die Persönlichkeit des heiligen Geistes zweifelhaft wäre. Er wird zwar allerdings als ein Tröster beschrieben, welchen der Vater sendet, wie er früher den Sohn gesendet habe; aber in andern Stellen wird er auch wieder nur als eine Gabe dargestellt, welche Gott auf die Seinigen ausschütte und bei Handauflegen oder Anblasen ertheile. Wenn wir also den heiligen Geist, so wie er sich in der Schriftlehre findet, nicht als ein von dem göttlichen Wesen unterschiedenes Wesen betrachten können, so kommen wir wohl darauf hinaus, daß die Schriftsteller des neuen Testamentes nur Einen wahren Gott, den Vater, lehren. Neben ihm, so faßt Strauß die Schriftlehre zusammen, bestand von Anfang, nicht von Ewigkeit her, als ein von ihm unterschiedenes Wesen seine schöpferische Intelligenz, welche ihm aber untergeordnet war; durch dieses Wesen erschuf und erhält er die Welt. Es wurde in Jesu Mensch, führt jetzt, zum Vater zurückgekehrt, die Oberleitung der messianischen Erlösungsanstalt, wird aber, wenn die dazu bestimmte Frist abgelaufen sein wird, alle Macht und Herrschaft in die Hände des Vaters zurückgeben. Die Wirkungen dieses persönlichen Logos in der natürlichen und geistigen Welt und im höchsten Maaße in Christus, werden aber von denselben Schriftstellern auch wieder in der ursprünglich hebräischen Weise dem urpersönlichen göttlichen Geiste zugeschrieben, der uns ins-

besondere als das durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes vermittelte Lebensprinzip der christlichen Gemeinde erscheint. — Von einer Dreieinigkeit also, sowie sie zum kirchlichen Begriffe geworden ist, wäre bei den neutestamentlichen Schriftstellern noch keineswegs die Rede.

§. 31.

Die kirchliche Ausbildung der Dreieinigkeitslehre.

Wenn man die Entwicklungsgeschichte der Dreieinigkeitslehre in's Auge faßt, so kann man sich dieselbe durch zwei Rücksichten, welche dabei zu nehmen waren, erklären. Auf der einen Seite war es die Rücksicht, das höchst Mögliche über Christus auszusagen, und auf der anderen die Sorge, die Voraussetzung, auf welcher das ganze Christenthum beruht, daß nur ein einiger Gott sei, nicht zu verletzen.

Bei den apostolischen Vätern ist der Sohn älter als die Schöpfung; er ist es, mit dem Gott über die Schöpfung sich berathschlagt; er heißt zwar ebenfalls Gott, aber wird zu dem Vater als zu dem höchsten Wesen in ein Verhältniß der Unterordnung gesetzt. Was den heiligen Geist betrifft, so wird dieser gewöhnlich mit dem Sohne verwechselt, und als ein persönliches für sich bestehendes Wesen nicht besonders unterschieden. Als man aber diese noch im Keime liegende Lehre weiter entwickelte, wurde auch der Geist vom Sohne unterschieden; doch blieb dabei ein Subordinationsverhältniß, indem der Sohn dem Vater, und der Geist dem Sohne untergeordnet wurde. Deßwegen erschien die Zahl der von den Christen verehrten göttlichen Wesen als eine dreifache, die sich eines nach dem andern abstuft, ja wenn man die Engel hinzurechnet, gar als eine vierfache.

Denjenigen, welche zwischen dem Absoluten und dem Endlichen dadurch eine Vermittlung herzustellen suchten, daß sie zwischen beide eine Reihe von Mittelwesen einschoben, kam es natürlich nicht darauf an, ob sie auf eine Vielheit von untergeordneten göttlichen Wesen geriethen, wie ja z. B. die Gnostiker zwischen dem absoluten Leben und der Materie eine ganze Leiter

von Geisterwesen, oder von Ausflüssen und Erzeugungen festsetzten. Aber denjenigen, welchen die Einheit Gottes am Herzen lag, mußte schon die Unterscheidung von Sohn und Geist anstößig scheinen. Deßwegen stellen sich, von der anderen Hälfte des zweiten Jahrhunderts an, der Kirchenlehre, welche die Dreieinigkeit weiter ausbildet, immer solche Ansichten entgegen, welche ihr vorwarfen, sie sei in die Vielgötterei verfallen, und sich selbst als Vertheidiger des Monotheismus, oder der Monarchie Gottes ausgaben. Dagegen warfen ihnen die Kirchenlehrer, welche der Lehre von der Dreieinigkeit ergeben waren, vor, sie seien in Judaismus befangen, welcher allein sich so hartnäckig der Dreieinigkeit entgegenstelle.

Das Interesse des Monotheismus nun konnte auf eine zweifache Weise befördert werden. Entweder konnte man Jesum blos als einen Menschen betrachten, auf welchen der heilige Geist in besonderem Maaße seinen Einfluß ausübte, etwa wie auf die Propheten des alten Testamentes; eine Ansicht, welche freilich den Monotheismus wahrte, aber mehr dem Judenthum als dem Christenthum geneigt zu sein schien, indem es natürlich in dem Interesse des letzteren liegen mußte, Jesum als seinen Stifter so hoch als möglich zu heben. Oder man konnte auch, in der Absicht, Jesum so hoch als möglich zu stellen, und doch dabei der Einheit Gottes nicht zu nahe zu treten, geradezu sagen, Gott selbst sei in Jesu Mensch geworden: wobei allerdings die Einheit Gottes sehr gewahrt war, aber durch die Sorge für die Einheit der Begriff Gottes selbst aufgeboben zu werden drohte.

Die erstere Art, das Interesse des Monotheismus zu wahren, lag schon der Christuslehre der Ebioniten zu Grunde, und wurde später noch weiter ausgebildet, indem man sich dagegen sträubte, daß Christus in der christlichen Kirche als Gott betrachtet und angebetet werde.

Die andere Art, bei der Annahme von drei Personen in der Gottheit doch das Interesse des Monotheismus zu wahren, wurde von Praxeas, Noetus und Beryllus gewählt, welche, um dem Scheine auszuweichen, als wäre in der Drei-

einigkeit eine Vielgötterei enthalten, gar keinen Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen in dem Vater und in Christo annahmen. Sie sagten, nicht ein von Gott unterschiedenes Wesen sei in Jesus Mensch geworden, sondern der Vater selbst. Wenn man dem entgegensetzte, daß also Gott der Vater selbst gelitten habe, so antworten sie darauf, das Leiden habe nur die menschliche, nicht aber auch die göttliche Natur Christi berührt.

Dabei konnte man sich nicht verhehlen, daß, wenn gleich der Vater selbst in Christus Mensch geworden sein sollte, doch mit seiner Menschwerdung irgend eine Bewegung oder ein Wechsel, eine Veränderung in ihm vorgegangen sei, daß der Menschgewordene Gott ein anderer sein müsse, als der Gott an und für sich. Nach dieser Beziehung hin ist besonders Sabellius bekannt geworden, welcher auch deßwegen noch in der Geschichte der Entwicklung der Dreieinigkeitslehre bemerkenswerth ist, daß er ausdrücklich den heiligen Geist in seine Lehre hereinzog. Nach ihm ist die Gottheit eine Einheit, die sich zur Dreiheit erweitert; es ist Ein göttliches Wesen, welches aber gleichsam in drei Rollen aufgetreten ist. Wie in dem Menschen Leib, Seele und Geist nur eine einzige Person bilden, aber doch gegenseitig von sich unterschieden werden müssen, so ist der Vater gleichsam der Leib, oder die Gottheit im Ganzen, von welcher sich Sohn und heiliger Geist unterscheiden, aber doch mit ihm eins sind, wie Seele und Geist in Einheit mit dem Leibe sind. Oder wie die Sonne nicht allein als die Sonnengestalt erscheint, sondern auch erleuchtet und erwärmt, so entspricht der Vater der Sonnengestalt selbst, der Sohn ist gleichsam der Strahl, welchen er in die Welt erleuchtend niedersendet, und wieder in sich zurücknimmt, und der Geist geht zu Erwärmung der menschlichen Herzen aus ihm hervor. Als Vater hat Gott in dem alten Bunde das Gesetz gegeben, in dem neuen Bunde ist er als Sohn Mensch geworden und als heiliger Geist hat er die Apostel erfüllt. Nach Sabellius wären es also nicht drei von einander verschiedene Personen in der Gottheit, sondern nur drei Rollen, welche die Eine Gottheit übernahm.

Diesen Lehren, welche ausschließlich die Wahrung der Einheit Gottes vor Augen hatten, traten die entgegen, welchen es mehr um die Feststellung der Dreiheit in der Einheit zu thun war. Tertullian meint z. B. wie der Bach etwas Anderes sei, als die Quelle, aus welcher er fließe, und der Sonnenstrahl etwas Anderes als die Sonne, aus welcher er hervorkomme, so sei auch der Sohn und der heilige Geist von dem Vater unterschieden, in so engen Zusammenhang sie auch mit ihm stehen mögen: sie seien gleichsam die Absenker und Ableitungen des göttlichen Wesens selbst. Nicht dem Wesen nach aber seien Vater, Sohn und heiliger Geist unterschieden, sondern dem Range nach, indem Sohn und Geist dem Vater gegenüber in dem Zustande der Unterordnung sich befinden. Vater, Sohn und Geist sind Eines, nicht Einer; denn sie seien nicht durch persönliche Einheit, sondern blos durch die Gleichheit des Wesens und durch die Zusammenstimmung des Willens verbunden. Bei dieser Ansicht war natürlich die Frage zu beantworten: ob denn, wenn Sohn und Geist dem Vater untergeordnet sind, auch sie den Namen Gott verdienen? ob, wenn sie diesen Namen verdienen, von drei Göttern gesprochen werden wolle? darauf antwortet Tertullian: allerdings könne man auch den Sohn Gott heißen, weil er durch die Gleichheit des Wesens und die Zusammenstimmung des Willens mit Gott verbunden seie: aber von zwei oder drei Göttern dürfe man nicht sprechen, indem man, wenn von dem Sohne im Zusammenhang mit dem Vater die Rede sei, lieber den Ausdruck „Herr" gebrauchen solle.

Wie wir schon von Philo gesagt haben, daß er die Ausdrücke Gott und der Gott unterschied, so macht dieselbe Scheidung auch Origenes. Wer von sich selbst göttlich ist, ist der Gott; wer aber göttlich ist, nur durch Mittheilung von Anderen, ist nicht der Gott, sondern blos schlechtweg Gott. Origenes setzte den Sohn und den Geist noch vielmehr in ein Verhältniß der Unterordnung, als dieses schon Tertullian gethan hatte. Der Sohn, sagt er, ist kleiner als der Vater; er ist der zweite Gott; die Welt ist nicht von ihm erschaffen,

sondern blos durch ihn von dem Vater. Weil er selber zu dem Vater betet, darf der Mensch nicht zu ihm beten, sondern blos durch ihn zu dem Vater. Je mehr aber Origenes den Sohn dem Vater unterordnet, desto mehr dringt er darauf, daß der Sohn eine selbstständige Persönlichkeit habe, und ein für sich bestehendes, von dem Vater unterschiedenes Wesen sei. In Beziehung auf die Zahl sei Vater und Sohn nicht eins, sondern zwei: nur in ihrer geistigen Uebereinstimmung bestehe ihre Einheit. Auch verwarf Origenes die gewöhnliche Vorstellung, als wäre der Sohn von dem Wesen des Vaters gezeugt, indem er behauptete, eine solche Vorstellung setze etwas Körperliches in Gott voraus. Man müsse vielmehr annehmen, der Sohn sei, wie ein anderes Geschöpf, von dem Vater erschaffen. Aber dabei ließ Origenes, indem er durch diese Annahme eine körperliche Vorstellung von Gott entfernen wollte, die Erschaffung des Sohnes nicht in der Zeit geschehen, sondern um den Sohn auch von der Zeitschranke freizuhalten, lehrte er eine ewige, anfangs- wie endlose Zeugung des Sohnes. Der heilige Geist ist nach Origenes ein Geschöpf des Sohnes und zwar sein erstes nnd vornehmstes; ist aber, weil blos ein Geschöpf, dem Sohne untergeordnet. Durch die Annahme, daß Sohn und Geist geschaffen seien, durch welche Origenes der Vorläufer des Arianismus wurde, waren Sohn und Geist in die Reihe der Wesen hereingezogen, in welcher auch der Mensch eine Stelle einnimmt. Aber es springt in die Augen, wie übel die beiden Hauptelemente der Lehre des Origenes, die Unterordnung des Sohnes unter den Vater, und doch dabei die Behauptung seiner ewigen Zeugung durch denselben zusammenstimme, und es war darum nothwendig, daß diese beiden verschiedenen Elemente früher oder später sich scheiden und auseinander treten würden.

Arius behauptete, eine Zeugung könne blos in der Zeit vorgehen; von Ewigkeit gezeugt, heiße so viel, als gar nicht gezeugt. Es müsse einmal eine Zeit gewesen sein, wo der Sohn noch nicht gewesen ist, weil er noch nicht gezeugt war. Der Sohn ist ein Geschöpf; aber nicht ein solches, das aus dem

Vater selbst hervorgegangen wäre, denn dadurch würde Gott zu etwas Körperlichem und Theilbarem gemacht, — sondern er ist durch den bloßen Willen des Vaters aus dem Nichts hervorgerufen. Weil aber der Sohn ein bloßes Geschöpf ist, so ist er auch nicht gleichen Wesens mit dem Vater, vielmehr als der erst Gezeugte der Schöpfung gleichen Wesens mit den Geschöpfen; er ist nicht an sich Gott, sondern nur erst durch Mittheilung von dem wahren Gott es geworden; er erkennt den Vater nicht vollkommen, und selbst das Gutesthun gehört nicht als eine Nothwendigkeit zu seiner Natur, sondern er hält an demselben nur durch seinen freien Willen fest. Wenn es gleich hiernach scheint, als ob der Sohn ganz auf der gleichen Stufe mit den anderen Geschöpfen stünde, so gibt ihm Arius doch einigen Vorzug vor ihnen, indem er sie alle durch ihn, den Erstgeschaffenen geschaffen werden läßt. Ja selbst der heilige Geist ist davon nicht ausgenommen; auch dieser ist ein Geschöpf des Sohnes. Man sieht, die Arianer sind der Origenischen Lehre, der Unterordnung des Sohnes unter den Vater, gefolgt; haben aber dadurch, daß sie die von Origenes behauptete ewige Zeugung läugneten, den Sohn in eine noch weit größere Entfernung von dem Vater gesetzt.

Athanasius und die Nicänische Kirchenversammlung setzten sich auf's nachdrücklichste der arianischen Behauptung entgegen, daß der Sohn ein Geschöpf, eine Kreatur sei: er sei nicht aus dem Nichts hervorgegangen, sondern aus dem Wesen des Vaters, sei nicht, wie die Welt in oder mit der Zeit geworden, sondern er sei gleich ewig mit dem Vater, eben darum auch dem Vater nicht ungleich oder unähnlich, sondern gleichen Wesens mit dem Vater, wahrer Gott aus dem wahren Gotte. Dabei hielten die nicänischen Väter zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen dem Sohn und Vater an dem Ausdruck Zeugung fest, indem sie die etwaigen Angriffe darauf, daß dieser Ausdruck etwas Sinnliches bedeute, mit der beliebten Ausflucht, welche der Popanz für alle Vernunftgründe ist, zurückwiesen, das Verständniß dieses ganzen Verhältnisses zwischen Vater und Sohn sei für den Menschen zu hoch und darum unbegreiflich.

Das nicänische Glaubensbekenntniß hatte den heiligen Geist blos kurz und beiläufig berührt. Aber als später nach dem Vorgange der Arianer von manchen Seiten der heilige Geist als ein Geschöpf und Diener des Sohnes betrachtet, und beinahe mit den Engeln in eine Klasse gesetzt wurde, da erregte das gewaltigen Anstoß, und Athanasius drang nun auf die wesentliche Gleichstellung des heiligen Geistes mit Vater und Sohn. So wurde denn bestimmt, der heilige Geist sei nicht geschaffen, wie die Welt, aber auch nicht gezeugt wie der Sohn, sondern er sei nach Johannes 15, 26. von dem Vater ausgegangen. Was man sich unter dem Unterschiede denken sollte, welcher zwischen dem Gezeugtsein des Sohnes, und zwischen dem Ausgehen des Geistes aus dem Vater stattfinden sollte, darüber waren diejenigen, welche diesen Unterschied aufstellten, selbst nicht im Klaren, und am Ende kam es immer auf die Behauptung hinaus, auf diesen Satz der geistigen Impotenz: das das sei gewiß; aber das wie sei unerforschlich.

In der Folgezeit stritt man sich viel um die einzelnen Ausdrücke, welche nöthig waren, um die Einheit und die Mehrheit und die Beziehung beider in dem göttlichen Wesen zu bezeichnen. Bei diesen Bemühungen konnte es nicht verborgen bleiben, daß das nicänische Glaubensbekenntniß, wenn es dem Vater das Ungezeugtsein, dem Sohne das Gezeugtsein und dem heiligen Geiste das Ausgehen von dem Vater zuschrieb, damit den Sohn und den Geist dem Vater unterordnete; und doch wollte das christliche Interesse, daß Sohn und Geist an der Gottheit gleichen Antheil haben sollten. Deßwegen bestand man auf der völligen Gleichheit des Wesens, sofern in Vater, Sohn und Geist die gleiche Gottheit sei. Wenn die Arianer hierauf erwiederten, daß der Vater als ungezeugter Erzeuger größer sein müsse, als der gezeugte Sohn, so kamen die Rechtgläubigen dieser Behauptung mit der Vergleichung schlecht entgegen, daß ja auch bei menschlichen Zeugungen der Erzeugte gleichen Wesens und Ranges mit dem Erzeuger sei, bei dieser Vergleichung vergessend, daß sie nicht auf das Verhältniß zwischen Gott dem Vater und dem Sohne anzuwenden ist, indem ja

ein menschlicher Erzeuger selbst auch ein Gezeugter ist. Weil Sohn und Geist aus dem Vater abgeleitet werden, so bedeutet beinahe in allen Darstellungen der Dreieinigkeitslehre der Vater soviel als die Einheit des göttlichen Wesens; statt daß er doch als die erste Person von den anderen zwei Personen hätte unterschieden werden sollen, fließt er meistens mit der Einheit zusammen, aus welcher die beiden anderen Personen hervor- und in welche sie zurückgehen. Von diesem Gesichtspunkt aus konnte man natürlich niemals auf eine wirkliche Gleichheit der drei Personen kommen. Denn hätte man eine solche Gleichheit erreichen wollen, so hätte man nicht eine Person aus der anderen ableiten dürfen, sondern vielmehr eine wie die andere aus dem zu Grunde liegenden göttlichen Wesen.

War also schon das ein Uebelstand der Kirchenlehre, daß sie die wirkliche Gleichheit der drei Personen nie erreichen konnte, so stand es noch schlimmer damit, daß mit der Ausbildung der Lehre von den drei Personen die Einheit des göttlichen Wesens in den Hintergrund getreten war, denn mit der moralischen Einheit, welche Arius angenommen hatte, konnten die rechtgläubigen Kirchenväter wohl nicht zufrieden sein; auch die Einheit des Wesens oder der Natur, wie sie Athanasius aufgestellt hatte, war nur ein ganz unbestimmter Begriff, mit welchem man sich nicht beruhigen konnte, wenn man sich gegen den Vorwurf schützen wollte, daß mit der Annahme der drei Personen eine Dreiheit in Gott gesetzt, und die wirkliche Einheit verloren gegangen sei. Deßwegen faßte man nun das göttliche Wesen selbst als den Gattungsbegriff der Gottheit oder der Göttlichkeit, unter welchen die drei Personen gleich berechtigt neben einander, gleichsam als einzelne Arten, fallen. Man hatte also nun nicht mehr sowohl einen Gott, als eine Gottheit. Das Mißliche einer solchen Auffassung, welche das göttliche Wesen als den bloßen Gattungsbegriff nahm, unter welchen die drei göttlichen Personen als seine einzelnen Arten fallen, konnte nicht lange den Augen entgehen, und man behauptete, bei endlichen Dingen zwar allerdings, z. B. bei Menschen, bei Thieren, bei Steinen u. s. w. sei blos das Einzelne das

Wirkliche, und das Allgemeine oder der Gattungsbegriff ein bloßes Gedankending: bei Gott aber sei das gerade umgekehrt. Mit dieser Behauptung aber, daß in dem göttlichen Wesen das Allgemeine wirklich sei, war man auf die Ansicht des Sabellius zurückgeworfen, nach welcher die drei Personen in der Gottheit, nicht eigentlich Personen, sondern blos Rollen sind, in welchen das göttliche Wesen auf verschiedene Weise sich geoffenbaret hat. Eine Uebereinstimmung mit Sabellius konnte man natürlich nicht gelten lassen, und nun behauptete man, es wolle keine Einigkeit in Beziehung auf die Zahl, sondern nur Einheit des Wesens, Willens und Wirkens in Gott ausgesagt werden. Damit aber hatte man drei Götter, und um diesem groben Uebelstande auszuweichen, sagte man, in Bezug auf die Personen des göttlichen Wesens dürfe man nicht zählen 1, 2, 3, sondern 1, 1, 1. Wohl: aber sind 1 und 1 nicht 2? sind also Vater und Sohn miteinander nicht zwei Götter? Nein, antwortete man, so wenig als der König und das Bild des Königs zwei Könige sind. Blos dadurch also konnte man dem Vorwurfe der Dreigötterei ausweichen, daß man Sohn und Geist dem Vater gegenüber ihrer Selbstständigkeit beraubte. So war ein ewiges Hin- und Wiedergehen zwischen Einheit und Dreiheit, ohne daß man dabei auf etwas Sicheres und Gewisses kam, und man war darum genöthigt, in letzter Instanz die Angriffe meist damit abzuschneiden, daß man behauptete, für den menschlichen Verstand sei dieses Geheimniß, so wahr es sei, doch unbegreiflich. Wenn man sagte, nur alle drei Personen zusammen machen die Gottheit aus, so schienen sich offenbar die einzelnen Personen als die einzelnen Theile der Gottheit zu verhalten, und damit jeder Theil größer, als das Ganze zu sein. Weil diese Vorstellung, einer Gottes-Idee natürlich gänzlich unangemessen war, so muthen uns die Kirchenlehrer zu, daß wir in den verschiedenen Personen die Gottheit ungetheilt zu denken haben. Wodurch aber denn sollen wir dann die einzelnen Personen von einander unterscheiden können? Sollen wir sie von einander unterscheiden können, so muß die eine Person etwas haben, was die andere nicht hat,

oder etwas nicht haben, was die andere hat. Dagegen antworten uns die Kirchenlehrer: was die Personen von einander unterscheide, sei nicht ein Vorzug oder Mangel, sondern nur die Verschiedenheit der Erscheinung und gegenseitigen Beziehung. Doch diese Ausflucht ist nichts Anderes, als ein leeres Wort. Aber auch zugestanden, daß drei göttliche Personen neben einander bestehen können, ohne daß sie gegenseitig einander beschränken, und sich also des Ranges von absoluten verlustig machen, so war doch jedenfalls in das göttliche Wesen selbst eine Ungleichheit hineingebracht, wenn dasselbe aus drei Personen bestehen sollte, es selbst also als das Ganze gefaßt wurde, unter welches, um es auszumachen, die einzelnen Theile als kleiner, denn das Ganze fielen. Keineswegs, sagt Augustin, ist damit eine Ungleichheit in das göttliche Wesen gekommen: auf Erden zwar sind 3 mehr als 1: aber in Gott ist beides gleich: was freilich, setzt er hinzu, der natürliche Mensch nicht begreift.

Alle diese Widersprüche wurden in dem athanasianischen Symbole zu einem Knäuel zusammengedreht. Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott und der heilige Geist ist Gott, und doch sind es nicht drei Götter, sondern nur Einer. Der Vater ist allein durch sich selbst gezeugt, der Sohn von dem Vater, und der heilige Geist geht vom Vater und Sohne aus; und doch ist von diesen drei Personen keine bälder oder später gewesen, als die andere, keine größer oder kleiner, vielmehr alle drei vollkommen gleich. Wahrhaftig, wer diese Lehre beschworen hatte, der hatte alle Gesetze des menschlichen Denkens abgeschworen, und doch setzt das athanasianische Symbol zum guten Schlusse hinzu: wer selig werden will, der denke also von der Dreieinigkeit.

Die Reformatoren nahmen die Dreieinigkeitslehre auf, wie sie ihnen von der alten Kirche überliefert wurde. Weil sie nicht zu denjenigen Glaubenssätzen gehörte, auf welche ihre Aufmerksamkeit und ihr Interesse sich richtete, so nahmen sie dieselbe an, wie sie ihnen überliefert war, zugleich auch, weil sie dadurch einigen Geruch der Rechtgläubigkeit für sich gewannen.

Als aber später gegen die Wiedertäufer und Fanatiker der Streit sich entzündete, da mußte man sich in nähere Bestimmungen einlassen, und das Dogma wurde mit seiner ganzen kirchlichen Ausbildung sofort von den protestantischen Dogmatikern wirklich aufgenommen. Was von ihnen und den Scholastikern neu hinzu kam, war nichts Wesentliches, sondern nur Ausführung des schon Gegebenen, oder auch schon allbereits Keime, diese allen Gesetzen des menschlichen Denkens widerstrebende Lehre aufzulösen und umzudeuten.

§. 32.

Auflösung und Umdeutung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre.

Zwar ist die Auflösung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre schon in den vergeblichen Bemühungen der Kirchenlehrer gegeben, den Schwierigkeiten auszuweichen, welche dieselbe mit sich bringt: aber doch wurde eine solche auch noch besonders ausgesprochen. Die ganz sinnlichen Vergleichungen, welche man anstellte, um diese Lehre etwas deutlich zu machen, wie z. B. die Bilder: Wurzel, Stamm und Ast, oder Sonne, Licht und Wärme, wurden von den geistreicheren Kirchenlehrern ohne weitere Anwendung gelassen, und dagegen zu geistigeren, zu psychologischen Vergleichungen fortgeschritten. Augustin vergleicht die drei Personen in der einigen Gottheit mit dem Gedächtniß, dem Verstande und dem Willen; andere Kirchenlehrer mit der Seele, der Vernunft und der Lebenskraft. Wer nur — so meinen die Kirchenlehrer, — auf solche Vergleichungen achten wolle, der werde nicht in die Ketzereien eines Arius fallen; aber dafür, so darf man wohl hinzusetzen, in die des Sabellius, welcher die drei Personen in der Gottheit nur als drei verschiedene Erscheinungsformen des göttlichen Wesens auffaßte. Wenn daher auch solche Vergleichungen mit dem geistigen Vermögen des Menschen zu einem Beweis für die Dreieinigkeitslehre nicht ausreichen wollten, so beruhigten sich die Kirchenlehrer damit, daß sie sagten, die menschliche Seele solle nur eine ungefähre Aehnlichkeit, keineswegs eine Gleichheit mit der

heiligen Dreiheit abgeben. Offenbar sind diese geistigen Verhältnisse, psychologisch als endliche aufgefaßt, dem absoluten Gegenstande all zu unangemessen. Deßwegen fanden Vergleichungen, welche schon mehr an das Speculative anstreiften, mehr Beifall, wie z. B. die Vergleichung der drei Personen mit der Seele, ihrem Erkennen und Wollen, oder ihrer Vorstellung von sich selbst und ihrer Liebe zu sich selbst.

Mit solchen Vergleichungen meinte man die Dreieinigkeitslehre zu erläutern oder gar noch zu beweisen, während dieselben doch auch nicht das Geringste beitrugen. Einen eigentlichen Wendepunkt in dieser Lehre aber bezeichnen die Socinianer und Arminianer.

Die Socinianer nannten die Dreieinigkeitslehre geradezu eine der Schrift und aller Vernunft widerstreitende. Wie man denn, sagten sie, behaupten könnte: es sei nur ein einziger wahrer Gott und doch dabei zugleich annehmen, es gebe drei verschiedene Personen, von welchen jede dieser wahre Gott sei? Man suche sich zwar durch die Begriffe von Wesen und Person zu helfen, aber diese Unterscheidung helfe Nichts: denn, wenn von Intelligenzen die Rede sei, so sei jede Person auch ein Wesen, und also auch mehre Personen mehre Wesen. Man könne nur entweder drei göttliche Wesen annehmen, wodurch die Einheit des göttlichen Wesens verloren sei, oder, wenn man diese retten wolle, so müsse man sich mit Einer Person in der Gottheit begnügen. Einen anderen Ausweg gebe es nicht. Ueberhaupt aber streite die Behauptung, daß der Sohn aus dem Vater gezeugt sei, wenn man sich die Sache auch noch so geistig vorstellen wolle, jedenfalls der Vollkommenheit Gottes. Denn ein gleiches Wesen zu erzeugen, dazu seien nur endliche, sterbliche Wesen fähig: hätte Gott je ein sich gleiches Wesen erzeugt, so hätte er eben damit aufgehört, der einzige und unvergleichliche zu sein. Wenn der Sohn in der Schrift Gott oder Gottes Sohn heiße, so habe man zu bedenken, daß nicht blos die oberste Ursache von Allem Gott genannt werde, sondern daß diese Namensbezeichnung auch solchen Geschöpfen zukomme, welchen Gott irgend eine Gewalt

oder Herrschaft übertragen habe. Mit anderen Stellen, wo Jesu ausdrücklich eine vorweltliche Existenz zugeschrieben wird, suchen die Socinianer durch die gewaltsamste Erklärungsweise fertig zu werden. Sie wollten in der Schrift durchaus nichts anderes finden, als daß der Sohn ein durch Gottes Rathschluß zu göttlicher Würde erhobener Mensch sei, und der heilige Geist dürfe nur als die heiligende Kraft und Wirksamkeit Gottes aufgefaßt werden, welche von Gott selbst nicht unterschieden werden könne, so wenig als irgend eine andere göttliche Eigenschaft oder Wirkung von Gott selbst persönlich getrennt werden dürfe.

Dem Sinne nach waren die Arminianer mit den Socianern einverstanden; aber bessere Ausleger, die sie waren, konnten sie sich zu der gewaltsamen Erklärungsweise der Socianer nicht entschließen, und schlugen daher den Mittelweg ein, daß sie die zweite und dritte Person der ersten unterordneten: darin, daß in der Schrift der Ausdruck Sohn Gottes auch in weiterem strengerem Sinne gefaßt werden könne, waren die Socianer mit den Arminianern einig, ebenso darin, daß Jesus in diesem weiteren Sinne in der Schrift der Sohn Gottes genannt werde: aber die anderen Belegstellen der Schrift, in welchen Jesu eine geheimnißvolle Zeugung schon vor aller Zeit zugeschrieben werde, so daß er von Ewigkeit her als der Theilhaber göttlicher Natur existirt habe, mußten die Arminianer nicht auf gleiche Weise, wie die Socianer, aus dem Weg zu räumen. Sie nahmen an, allerdings sei in der Schrift enthalten, daß Vater, Sohn und heiliger Geist verschiedene für sich bestehende Personen seien, auch werde ihnen wirkliche Göttlichkeit zugeschrieben: aber sie werden einander nicht bei- sondern untergeordnet. Der Vater allein hat die Gottheit für sich selber mit allen ihren Vollkommenheiten, der Sohn aber hat sie vom Vater erhalten und der heilige Geist vom Vater und Sohn. Der Vater also ist nach ihrer Lehre die Quelle der Göttlichkeit; von den beiden untergeordneten Personen hat, wie der Vater vor beiden, so der Sohn vor dem Geiste den Vorrang. Diese Rangordnung sei

schon durch die Stellung, welche die Kirchenlehre den drei Personen gebe, thatsächlich anerkannt. Der Zeugende müsse eine größere Würde haben, als das Gezeugte, der Sendende müsse würdiger sein, als der Gesandte, der Befehlende gewaltiger, als der den Befehlausführende. Man sieht wie nahe verwandt die Arminianische Lehre mit der Arianischen ist, nur daß sich die letztere von der ersteren dadurch unterscheidet, daß die Arianer eine zeitliche, die Arminianer aber der Schrift gemäß eine ewige Zeugung annehmen. Zu dieser Annahme einer ewigen Zeugung wurden die Arminianer blos durch die betreffenden Belegstellen der Schrift geführt, welche sie, so sehr ihre Vernunft sich gegen dieselbe sträubte, doch nicht aus dem Weg zu räumen vermochten. Wenn also Arminianer und Socinianer in diesem Lehrstücke von einander getrennt erscheinen, so liegt der Mangel ihrer Uebereinstimmung nicht in Vernunftgründen, sondern einzig und allein in exegetischen Hindernissen.

Von jetzt an ging es mit raschem Schritte der Auflösung des Dogmas von der Dreieinigkeit zu. Jeder, der die Bibel ohne die von seiner Confession her mitgebrachte Befangenheit zu lesen im Stande war, kam in Betreff der Lehre von der Dreieinigkeit auf ein Subordinationssystem, entweder mehr in arminianischem, oder mehr in arianischem Sinne. Aber weil wohl nichts mehr dem Begriffe des Absoluten widersprechen konnte, als die Annahme, daß ein Gott dem anderen untergeordnet sei, so zogen es Andere vor, lieber nach der Weise des Sabellius die dreifache Persönlichkeit fallen zu lassen, und die drei Personen in drei Kräfte oder Wirksamkeiten umzuwandeln. Weil man jedoch bei einer solchen Umdeutung mit der Schrift in Widerspruch gerieth, so bemühte man sich, die Lehre von der Dreieinigkeit über das Gebiet der Offenbarung hinauszurücken und nachzuweisen, wie man nur erst in dem Lauf der Zeit durch die kirchliche Weiterbildung auf diese Lehre gekommen sei, — überhaupt sie auf einen Boden zu ziehen, wo sie sich den Einwürfen der Vernunft nicht entziehen konnte. Wenn die Dreieinigkeitslehre wenigstens in der Weise, daß eine

Unterordnung in ihr gesetzt sei, in der Schrift einen Anhaltspunkt zu haben schien, so suchte man auch dieses dadurch wegzuräumen, daß man behauptete, in der Schrift sei nur aus Anbequemung so geredet, oder die drei Wesen seien nur dichterisch personifizirt: das ganze Dogma sei ein Gemisch von jüdischen Theosophemen, und von Begeisterung der ersten Christen, welche ihren Messias dem göttlichen Wesen selber so nahe als möglich zu rücken sich bemühten. War man aber einmal auf solche Sätze gekommen, so war bereits der menschlichen Vernunft in der Beurtheilung dieser Lehre freies Spiel gelassen.

Neben diesen Bemühungen, das kirchliche Dogma von der Dreieinigkeit aufzulösen, gingen vielfache Versuche her, dieselbe umzudeuten und umzugestalten, indem man bemüht war, in Betreff derselben nicht blos zu verneinen, sondern auch etwas zu setzen.

Kant meinte, der allgemeine wahre Religionsglaube verlange nicht weiter, als daß man an Gott glaube, erstens als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, in moralischer Beziehung als den heiligen Gesetzgeber; zweitens als den Erhalter und gütigen Regierer des menschlichen Geschlechts; drittens als den Verwalter seiner heiligen Gesetze, d. h., als an einen gerechten Richter. Hier sind zwar ebenfalls besondere Bestimmungen des göttlichen Wesens unterschieden: aber es sind blos Unterscheidungen, welche in unserem eigenen Erkenntnißvermögen vorgehen und nicht als wirkliche Unterschiede in dem göttlichen Wesen selbst gesetzt sind.

De Wette sagt, Gott denken wir uns entweder so, wie er für sich ist, als den höchsten Gegenstand der Vernunft, als Vater; oder denken wir ihn als die Form der Welt, als den, durch welchen die Welt ist und besteht, als Sohn; oder als den, welcher die Natur durchdringt und erfüllt; als Geist. Wolle man, sagt er weiter, von Gott das Bild der Person gebrauchen, so könne man dieses blos in Beziehung auf die erste Ansicht Gottes, nämlich als Vater, anwenden, nicht aber auch auf die beiden andern, auf Sohn und Geist.

In den meisten Versuchen aber, welche gemacht wurden,

die kirchliche Dreieinigkeitslehre umzudeuten, ist es bedauerlich, daß nicht selten das Bewußtsein, oder wenigstens das offene Eingeständniß der vorgenommenen Umwandlung fehlt: aber sie sind doch insofern gelungener und reiner, als die früheren, zu nennen, weil sie das dritte Moment der Dreieinigkeit, den heiligen Geist, nicht mehr neben das zweite stellen, sondern dasselbe bestimmt als die höhere Einheit der beiden andern auffassen, Leibnitz z. B. sucht die Lehre von der Dreieinigkeit durch die Vergleichung der Reflexion des Geistes in's Licht zu stellen, welcher sein eigenes Objekt, ein anderer als sich vorstellender, ein anderer als vorgestellter, und doch in beiden nur ein und derselbe Geist sei. Bei solchen Vergleichungen geht die Selbstständigkeit der einzelnen Momente in der Dreieinigkeit verloren; auch ist die dabei angenommene Zahl eine andere, als in der Kirchenlehre. Denn wenn man diese richtig auffaßt, so sind in ihr eigentlich nicht drei, sondern vier Momente, der Vater, der Sohn und der Geist, und dann das göttliche Wesen selbst, in welchem als dem vierten sich diese drei vereinigen. In jenen philosophischen Versuchen aber, die Dreieinigkeitslehre umzudeuten, sind nicht Drei in einem Vierten einig, sondern Zwei fallen in dem höheren Dritten zusammen. Die Kirchenlehre also hat eine Viereinigkeit, und die philosophische Auffassung eine Dreieinigkeit, oder wenn man die kirchliche Auffassung eine Dreieinigkeit heißen will, die philosophische Auffassung eine Zweieinigkeit.

Lessing sagt in Beziehung auf die Dreieinigkeit, das einzige vollkommenste Wesen habe sich von Ewigkeit her mit nichts beschäftigen können, als mit der Betrachtung des Vollkommensten. Das Vollkommenste aber ist es selbst, und darum hat Gott von Ewigkeit her nur sich selbst denken können. Weil aber Denken und Schaffen bei Gott eins und dasselbe ist, so hat er, wenn er sich von Ewigkeit in seiner Vollkommenheit dachte, von Ewigkeit her auch ein Wesen geschaffen, welchem keine der Volkommenheiten mangelt, welche er selbst besitzt. Dieses Wesen nennt die Schrift den Sohn Gottes: es ist ein Gott, weil ihm keine der Vollkommenheiten fehlt, die Gott

selber zukommen; es ist ein Sohn, weil das, was sich etwas vorstellt, einen gewissen Vorrang nach Zeit und Würde vor dem Vorgestellten nach unseren Begriffen zu haben scheint. Will man, so meint Lessing, Gott nicht die Vorstellung seiner selber nehmen, so muß man, wenn man Gott denkt, zugleich an das Wesen denken, in dem er sich vorstellt, welches man sein Bild nennen mag, doch ein Bild, welches eins mit ihm selber ist. Zwischen zwei Dingen aber, welche zusammen nur Eines sind, muß die größte Harmonie stattfinden; eine solche Harmonie also ist zwischen Gott Vater, und Gott Sohn, weil sie miteinander eines sind. Diese zwischen ihnen statt findende Harmonie aber nennt die Schrift den Geist, welcher von Vater und Sohn ausgeht. In dieser Harmonie ist Alles, was in dem Vater ist, und Alles, was in dem Sohne ist, und darum ist sie ebenfalls Gott. Sie ist aber nur so Gott, daß sie nicht Gott wäre, wenn der Vater und der Sohn nicht Gott wäre: eben so wenig aber wäre Vater und Sohn Gott, ohne diese zwischen ihnen bestehende Harmonie, welche selbst Gott ist. — Auf so speculative Weise sucht Lessing den Satz der Kirchenlehre zu erklären, daß die drei göttlichen Personen in der Gottheit Eines seien.

In Lessings Weise spricht sich über die Dreieinigkeitslehre namentlich auch Hegel aus. Hegel sagt: Gott ist der Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens. Zum Wissen aber gehört ein Anderes, welches es weiß, oder mit anderem Worte, zum Wissen gehört ein Gewußtes; indem aber das Wissen dieses Andere, das Gewußte, weiß, ist ihm dasselbe angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, welcher der Geist ist, die Thätigkeit des reinen Wissens, das Gewußte von sich, dem reinen Wissen, oder sich von sich selbst unterscheidet, oder nach biblischem Ausdruck sich als seinen Sohn erzeugt. Was aber so sich von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott und Sohn also, das Wissen und das Gewußte, sind Ein und dasselbe, wenn sie gleich, jedes für sich betrachtet, sich von einander unterscheiden.

Diese Versuche, die Dreieinigkeitslehre umzudeuten, construiren die Dreieinigkeit aus dem menschlichen Bewußtsein, und haben den Fehler, daß sie Gott als vorstellenden Gott schon voraussetzen. Der Vater aber ist, wie Böhme sagt, nicht selbst schon Etwas, sondern erst der Wille zum Etwas, der dunkle Drang zur Selbstoffenbarung. Gott für sich ist nicht schon vorstellender Geist, sondern er wird dieses erst in Folge der Entäußerung an die Welt. Der Sohn aber ist für die speculative Dreieinigkeitslehre nicht ein überweltliches, jenseitiges Wesen; vielmehr ist er eben nur die Welt oder das endliche Bewußtsein selbst. Das Endliche ist der leidende, den Verhängnissen der Zeit unterworfene Gott. Davon ausgehend, faßt Schelling die Dreieinigkeit als Symbol der Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen in dem Ewigen. Unmittelbar, sagt Marheineke, ist Gott nur das Sein, welches noch nicht Denken ist, oder nur an sich Geist. Um dieß wirklich zu sein, unterscheidet er sich von sich, stellt sich als ein Anderes sich gegenüber, und indem er in diesem Andersein sich auf sich selbst bezieht, ist der gesetzte Unterschied wieder ausgeglichen.

Ohne Selbsttäuschung wird Niemand in dieser speculativen Umdeutung die kirchliche Dreieinigkeitslehre mehr erkennen. Manche der neueren Philosophen sind sich dieses wohl bewußt, daß der kirchliche Dreieinigkeitsbegriff unter ihren Händen ein ganz anderer geworden ist, und geben denselben blos dem vorstellenden Bewußtsein der Gemeinde anheim, während ihn das begreifende Denken als seiner unwürdig, zurückweisen müsse. Andere aber thun der Vernunft lieber alle mögliche Marter an, nur um der gläubigen Welt zu beweisen, daß die Philosophie ebenfalls ganz lammfromm, aber nur in anderen Ausdrücken, sich zu der alten christlichen Dreieinigkeitslehre bekenne. Doch bedarf es wohl keiner weiteren Worte, wie täuschend und in sich haltlos ein solches Beweisverfahren sein muß. Selbst Hegel hat nicht immer offen bekannt, daß seine Auffassung der Dreieinigkeit sich von der kirchlichen Lehre unterscheide, vielmehr nicht selten solcher Ausdrücke sich bedient, welche eine beabsichtigte Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre anzudeuten

schienen. Derlei zweideutige Stellen haben die ängstlicheren seiner Schüler auch redlich benützt. So groß ist die Macht des hergebrachten Glaubens, daß selbst die Philosophie nicht selten vor ihm nur mit Heuchlermiene ihre Sätze vorzubringen wagt. Wenn wir aber Ausbildung, wie Auflösung des betreffenden Dogma's geschichtlich an uns vorübergehen ließen, so werden wir uns nicht darüber täuschen können, was es mit demselben für eine Bewandtniß hat, am wenigsten aber möglich finden, daß, wenn die Vernunft dieser Lehre sich bemächtigen will, sie dieselbe auch nur zu einem kleinen Theile so aufnehmen könne, wie sie von der Kirche gegeben ist. Denn in der Gestalt, wie die Kirche die Dreieinigkeitslehre als Glaubensartikel anmuthet, ist sie vernunftwidrig, und was vernunftwidrig ist, kann sich auch nimmer mit der Vernunft befreunden. Wir beharren also darauf, was wir schon oben ausgesprochen haben, daß, die kirchliche Dreieinigkeitslehre ihrem vollen Umfange nach annehmen, so viel heiße, als die menschliche Vernunft abschwören.

§. 33.

Von der Persönlichkeit Gottes.

Die Persönlichkeit Gottes wird in der christlichen Glaubenslehre so sehr vorausgesetzt, daß es unnöthig ist, dafür Beweisstellen aus der Schrift und aus den rechtgläubigen Kirchenvätern anzuführen. Selbst den spitzfindigsten unter ihnen fiel es nicht ein, an der Persönlichkeit Gottes zu zweifeln, ja selbst die Philosophie der neueren Zeit, so viel Ausstellungen sie an der christlichen Lehre machte, ließ es sich doch lange nicht beigehen, Gott anders, denn als die außer und überweltliche Intelligenz aufzufassen. Erst mit Spinoza traten die Zweifel gegen die Persönlichkeit Gottes in ihr Recht ein. Alle Begrenzung ist eine Negation, sagte Spinoza: ist nun aber nicht auch die Persönlichkeit eine Begrenzung? — Wenn wir Gott Persönlichkeit und Bewußtsein zuschreiben, so können wir dabei blos von uns selber ausgehen. Durch die Anwendung dieses Begriffes auf ein unendliches Wesen verendlichen wir dieses, machen es zu einem Wesen unsercs gleichen,

und wir denken eigentlich nicht Gott, sondern blos ein Abbild von uns selbst. Personen sind wir blos im Unterschied gegen Andere, welche außer uns sind und von denen wir uns unterscheiden: außer dem Gebiet der Endlichkeit aber hat der Begriff der Sinnlichkeit jeden Sinn verloren; denn ein Wesen, welches kein anderes seines gleichen außer sich hat, kann man auch keine Person nennen. Gott und Person zu Einem Begriffe zu verbinden, ist ein Unding, indem eines das andere geradezu ausschließt. Wenn wir, von uns selber ausgehend, Gott eine Persönlichkeit zuschreiben, so ist das nichts Anderes, als eine Verwirklichung des Satzes: „so möcht' ich's haben; also ist es so." Dieß nun gibt man heute meistens zu, daß blos anderen Personen gegenüber ein Wesen eine Person genannt werden könne. Der Gefahr aber, Gott möchte dadurch verendlicht werden, meint man dadurch ausgewichen zu sein, daß die anderen Persönlichkeiten, von welchen sich unterscheidend, Gott sich Persönlichkeit gebe, von ihm schlechthin abhängig seien, und daß also durch sie seiner Absolutheit kein Eintrag geschehe. Aber gerade dadurch, daß man alle anderen Persönlichkeiten sich von der Persönlichkeit Gottes abhängig denken soll, tritt die letztere gänzlich aus dem Kreise dessen heraus, was wir unter einer Persönlichkeit uns denken. Eben dadurch ja unterscheiden wir uns von anderen Personen, daß dieselben ihrem inneren Grunde nach von uns unabhängig, für uns undurchdringlich sind, daß sie uns repelliren. Wenn aber dieses bei den creaturlichen Persönlichkeiten in ihrem Verhältniß zum Schöpfer nicht der Fall ist, so können sie ihm auch nicht dasselbe leisten, was uns die uns gegenüberstehenden Persönlichkeiten.

Deswegen meinten Andere, die Unterscheidung des göttlichen Wesens in drei Personen sei ein glücklicher Fund. Denn hier hatte man drei einander ebenbürtige Personen, von welchen also jede der andern, so konnte man glauben, zum persönlichen Bewußtsein verhelfen konnte. Allerdings, wenn diese drei Personen wie menschliche sich zu einander verhalten, so daß sie gegenseitig einander ausschließen: so müssen sie einander auch zum persönlichen Bewußtsein verhelfen. Aber gerade dadurch

sind ja jene drei Personen keine absoluten mehr, vielmehr sind sie hiemit zu endlichen gemacht.

Bis hieher also können wir durchaus nicht zu dem Gedanken der Persönlichkeit Gottes gelangen, und wir kommen nur immer wieder zum Spinozismus zurück. Nach Spinoza kommen der Substanz zwei Attribute zu, nämlich Denken und Ausdehnung. Die modi des ersten jener Attribute, nämlich des Denkens, sind Verstand und Wille; die modi des anderen Attributs, nämlich der Ausdehnung, sind Bewegung und Ruhe. Diese modi aber gehören zur Welt des endlichen Daseins. Der Substanz an und für sich, oder Gott als solchen also kommt weder Verstand noch Willen zu, sondern nur insofern, als sie in ihren modis äußerlich sich darstellt, und namentlich das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht. Nicht in sich selbst also ist Gott nach Spinoza selbstbewußte Persönlichkeit, sondern blos in dem Menschen. Gott ist nach ihm das ausgedehnte Wesen selbst, das denkende Wesen selbst, das lebendige und handelnde Wesen selbst, und man kann ihm deswegen unmittelbar eben so wenig ausdrückliches Bewußtsein, als Figur und Farbe zuschreiben. Erst in den Menschen wird er, was er als solcher nicht ist, nämlich selbstbewußte Persönlichkeit.

Jacobi hat behauptet, der Spinozismus sei die einzig wahre Speculation. Doch hat sich im Verlaufe des Philosophirens der Spinozismus zwar als die wahre Grundlage, aber noch nicht als die ganze Wahrheit ausgewiesen. Die Substanz des Spinoza ist noch starr und todt und ohne lebendige Bewegung in ihr selbst. Wie die Substanz dazu gekommen sei, ihre sich selbst gleiche Flüssigkeit in die concreten Gebilde der körperlichen und geistigen Welt auseinander gehen zu lassen, das fällt Spinoza noch nicht ein, zu erklären. Dieses sucht Jakob Böhme auf alle mögliche Weise zu begreifen; weswegen seine Theosophie als die Ergänzung der Philosophie des Spinoza anzusehen ist. Wenn Spinoza uns lehrt, daß alle Dinge in das ewige Eine zurückkehren, und daß nur dieses wahrhaft sei: so will Böhme uns zeigen, daß das Sein dieses Einen rein als solchen ein Nichtsein wäre, indem er dadurch

uns erkennen lassen will, warum aus dem ewigen Einen diese vielen Dinge hervorgegangen seien. Kein Ding ohne Etwas, das ihm widerstrebt, könne ihm selber offenbar werden. Das Nein sei der Gegenwurf des Ja. Das Eine als das Ja wäre für sich eitel Kraft und Liebe, die Wahrheit Gottes und Gott selber. Aber dieser wäre in sich selber unerkenntlich und er hätte keine Freude noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Durch das Nein erst, werde die Wahrheit offenbar, indem durch dasselbe ein Gegentheil vorhanden sei, darin die ewige Liebe wirkend, empfindend und wollend sei. Das Eins hat nichts in sich, das es wollen kann, es verzweifache sich denn; in der Einheit kann es sich nicht selbst empfinden; aber in der Zweiheit empfindet es sich. Dabei läugnet Böhme die Persönlichkeit Gottes. Gott ist, sagt er, keine Person, sondern er ist die ewig gebährende Kraft und das Reich sammt allen Wesen; Alles nimmt seinen Urstand von ihm. Wenn Böhme sagt, daß Gott als das Ja erst durch das Nein sich selbst empfindlich werde, so versteht er darunter die Entäußerung Gottes zur Welt der Natur und des sinnlichen Geistes. Nur in dieser letzteren, oder nach kirchlicher Vorstellung ausgedrückt, nur in Christo, ließ er Gott persönlich werden.

Zwar scheint auch Hegel die Persönlichkeit Gottes beweisen zu wollen, wenn er sagt, Alles komme darauf an, das Wahre nicht blos als Substanz, sondern ebenso als Subjekt aufzufassen. Auch in dem Tadel, welchen er dem Spinozismus ertheilt, daß in seiner Substanz das Selbstbewußtsein untergegangen sei, daß ihr das Prinzip der Persönlichkeit fehle, hat man Hinweisung genug zu finden geglaubt, gerade dadurch, unterscheide sich die Hegel'sche Philosophie von der Spinozischen, daß die letztere das Absolute nur als ein bewußtloses Allgemeine fasse, die erstere aber als eine absolute Persönlichkeit, welche die andern einzelnen Persönlichkeiten schaffe und erhalte. Auch haben viele Schüler Hegel's auf diesen vermeintlichen Vorzug der Philosophie ihres Meisters vor der des Spinoza sich große Stücke zu gut gethan. Aber Hegel ist nichts weniger, als gesonnen, zu behaupten, die Substanz als solche

sei Subject, oder dem Absoluten als solchem komme Persönlichkeit zu; sondern das Absolute wird erst Subject und Persönlichkeit; es ist nicht etwas schon von vorn herein Fertiges, sondern wesentlich Resultat. Er ist es nicht für sich, er wird Subject erst in dem endlichen Menschengeiste. Wenn Hegel den Ausdruck gebraucht, daß die Substanz Subject sein müsse, so thut er es im Gegensatz gegen Spinoza, welcher nur die Rückströmung aller Dinge in die Substanz, nicht ebenso das Wiederausströmen von ihr begreift, welchem sie also ebendamit noch eine starre und leblose ist, nicht ein in sich kreisendes Leben. Gott ist nach Hegel nicht ein jenseitiges Bewußtsein, nicht ein Geist, welcher außer der Welt und außer dem Selbstbewußtsein ist; vielmehr ist seine Existenz nur in dem Selbstbewußtsein des endlichen Geistes. Schon Plotin hatte den Gedanken, daß das Wesen Gottes das Denken selbst, und gegenwärtig im Denken ist; daß das Denken selbst das Göttliche ist. Endliches Selbstbewußtsein und absolutes Selbstbewußtsein, sagt demnach Hegel, ist jetzt nicht mehr von einander getrennt. Der Kampf zwischen beiden ist zu Ende. Das absolute Selbstbewußtsein ist dem endlichen nicht mehr ein Fremdes; der endliche Geist weiß sich als absoluten Geist in der Wissenschaft. Hienach aber scheint der Hegel'sche Gott blos eine ideale Existenz zu haben, indem er sein Dasein blos in dem Denken hat, und unser Begriff vom absoluten Wesen schon das absolute Wesen selber ist. Doch ist dem nicht so: Gott ist nicht allein ideale, sondern auch reale Existenz. Seine reale Existenz nämlich ist die Natur. — Von einem Gotte in unserem gewöhnlichen, biblischen und kirchlichen Sinne also ist keineswegs die Rede; ebenso wenig von einer Persönlichkeit Gottes, wie wir diese zu fassen gewohnt sind. — Gott ist keine Person neben oder über anderen Personen; er ist nicht eine Einzelpersönlichkeit, sondern muß als die Allpersönlichkeit gedacht werden. Er ist das Allgemeine, aber das sich in der Endlichkeit stets zum Subjecte macht. Nicht wir haben das Absolute uns zu personifiziren; vielmehr personifizirt es sich in Natur und endlichem Geiste selber in's Unendliche.

Drittes Hauptstück.

Von den Eigenschaften Gottes.

§. 34.

Uebersicht.

Wir haben aus der kirchlichen Lehre bis jetzt gesehen, daß Gott sei, daß er Einer im Wesen, und dreifaltig in Personen, und daß dieses für den Menschen, theils aus Vernunft und Offenbarung, theils allein aus der Offenbarung zu erkennen sei: nun fragt es sich aber, ob der Mensch über diese allgemeinen Begriffe hinausgelangen und zu einer bestimmteren, auch auf das Einzelne eingehende Erkenntniß Gottes kommen könne? Die kirchliche Glaubenslehre läßt auf diese Frage die Lehre von den göttlichen Eigenschaften folgen: aber ehe wir diese entwickeln, mag es zweckdienlich sein, zuerst im Allgemeinen anzugeben, wie weit wir dadurch wohl zu einer angemessenen Erkenntniß Gottes zu gelangen überhaupt hoffen können.

§. 35.

Erkennbarkeit Gottes. Begriff und Eintheilung der göttlichen Eigenschaften.

Wenn es in 2. Mosis 33 heißt: Moses werde Jehovah von hinten nachsehen, aber sein Angesicht könne er nicht sehen: so wurde dieses anfangs zwar ganz sinnlich gefaßt; später aber doch als ein geistiges Erkennen verstanden, und zwar so, daß Gottes Wesen nicht an ihm selbst, sondern nur in dem, was

nach ihm und durch ihn sei, erkannt werden könne. Weil aber Gott größer ist, als seine Werke, so kann auch die Erkenntniß Gottes aus den Werken keine seinem Wesen angemessene sein. Eine dem Wesen Gottes ganz angemessene Erkenntniß hat nach dem neuen Testamente blos der Sohn, und derjenige, welchem der Sohn dieselbe mittheilen will: wie es im Evang. Johannis 1, 18. heißt: „Niemand hat Gott je gesehen. Der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooß ist, der hat es uns verkündigt." Wenn aber gleich die Erkenntniß des Wesens Gottes von dem Sohne uns mitgetheilt ist, so kann doch natürlich nicht jeder auf gleiche Weise diese Mittheilung in sich aufnehmen. Der Eine ist dafür mehr, der Andere weniger empfänglich. Wenn gleich der, welcher Christum sieht, den Vater sieht, so kann zwar einem vergönnt sein, Christum mit lebendigen Augen zu schauen, aber doch erkennt er in ihm den Vater nicht, vielmehr sucht er ihn irgend anderswo. Also muß zu der vom Sohne geschehenen Mittheilung noch etwas Neues hinzukommen, mit welchen uns gleichsam die Empfänglichkeit für die geschehene Mittheilung gegeben wird, 1. Korinther 2, 10. heißt es: „Uns hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist, denn der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit", und im 11. Verse: „Niemand weiß, was in Gott ist, außer der Geist Gottes." Nur also, in wem der Geist Christi oder der Geist Gottes selber wohnt, nur der ist für die vom Sohne gegebene Mittheilung empfänglich, und kann die ihm dargebotene Erkenntniß Gottes in sich aufnehmen. Aber weil immerdar alles menschliche Wissen Stückwerk bleibt, so sieht selbst auch der, in welchem der Geist Christi ist, die Geheimnisse des Wesens Gottes, nur wie durch einen Spiegel; das Wesen Gottes selbst ist für ihn mit unnahbarem Glanze verhüllt, denn er wohnet in einem Lichte, da Niemand hinzukommen kann, und kein Mensch hat ihn gesehen, noch kann ihn sehen.

In dem Bewußtsein der Kirchenlehrer machten sich für die Gestaltung des Wesens Gottes nicht allein solche biblische Aussprüche, wie die angeführten, sondern auch viele platonische

geltend. Plato hatte gesagt: Den Schöpfer des Alls zu finden sei schwer, aber wenn man ihn gefunden habe, den Gefundenen auch Allen kund zu thun, sei unmöglich; denn er, das höchste Wesen, sei kein Sein; vielmehr rage er über alles Sein hinaus. Deswegen hatte schon Philo bemerkt, wenn man Gott sich vorstellen wolle, sei es noch nicht genug, in dieser Vorstellung blos alles Menschliche zu vermeiden, denn sein Sein könne mit dem unseren nicht verglichen werden, das seinige sei ein bloßes Sein ohne alle Merkmale und Eigenschaften. Wenn wir aber irgend etwas erkennen wollen, so bedürfen wir zum Behufe der Erkenntniß nothwendig Merkmale und Eigenschaften: weil aber das Sein Gottes solche nicht hat, so können wir ihn auch nicht begreifen; sein Wesen ist unfaßlich und unaussprechlich.

Diese von Plato herrührenden, und von Philo weiter gebildeten Sätze finden wir sowohl bei lateinischen, als griechischen Kirchenlehrern hundertfach wiederholt. Doch folgten sie dabei dem neuen Testamente, und sagen, durch menschliche Wissenschaft sei das Wesen Gottes nicht zu erkennen, aber es sei vermittelst der göttlichen Gnade durch den Logos erkennbar. Durch Christus könne der Mensch Gott erkennen, aber freilich immer nur bis zu einem gewissen Grade. In diesem Leben schauen wir ihn wie durch einen Spiegel, und erst in dem anderen von Angesicht zu Angesicht. Wenn es gnöstischen Parteien gegenüber, deren Widerwillen gegen das alte Testament wir schon oben angegeben haben, indem sie sogar behaupteten, während der ganzen Zeit des alten Bundes sei der wahre Gott gänzlich unbekannt gewesen, in dem Interesse der Kirchenlehrer lag, darauf zu dringen, Gott habe sich zu aller und jeder Zeit genügend geoffenbart: so hatten sie dagegen den Arianern gegenüber das Interesse, die Unbegreiflichkeit Gottes mehr heraus zu heben. Denn weil die Kirchenlehrer in allen Fragen, bei welchen die Vernunft sich geltend machte, sich in das Geheimniß der Unbegreiflichkeit Gottes, wie in ein dunkles, deckendes Gebüsch zurückzogen, so behaupteten die Arianer, um diese Flucht ihnen abzuschneiden, zu welcher sie stets auf dem Sprunge waren,

das göttliche Wesen sei völlig erkennbar; ja sie sollen gesagt haben, man könne Gott so gut erkennen, als ein Stück Holz oder einen Stein, welchen man in der Hand habe. Einer derselben behauptete sogar ganz zuversichtlich, Gott wisse nicht mehr von sich, als er selbst von ihm wisse; nur soviel als wir von ihm wissen, wisse auch er von sich. Ja solchen Behauptungen mußten die Kirchenlehrer natürlich einen teuflischen Hochmuth finden, der sich über Propheten und Apostel mit unerhörter Anmaßung sträflich erhebe. Wenn der Arianer Eunomius behauptete: wenn Manche zur Erkenntniß Gottes unfähig seien, so sei das nur ihre eigene Schuld; an sich sei das Wesen Gottes für jeden, dessen geistiges Auge nicht verdunkelt oder verblendet sei, völlig erkennbar: so wiesen dagegen die Kirchenlehrer auf die Schranke des Körpers und auf das Mißverhältniß hin, welches zwischen dem unendlichen Gegenstande, der erkannt werden solle, und zwischen der endlichen Natur des Erkenners Statt finde.

Die Mystiker, von dem Satze ausgehend, daß Gleiches nur von Gleichem, also Gott nur von sich selbst erkannt werden könne, machten die Anforderung, man solle nur mit Gott sich vereinigen und in ihn sich einsenken, da werde die Seele Gott gleich und göttlich, so daß wenn sie sich selber sehen würde, sie sich selbst für Gott schätzen müßte. Derjenige, welcher zu solcher Vergottung seines Geistes sich erhebe, erkenne auch die innersten Tiefen des göttlichen Wesens. Die kirchliche Lehre dagegen hing in Beziehung auf die Erkennbarkeit Gottes immer in der Schwebe; nach ihr ist Gott weder ganz erkennbar, noch ganz unerkennbar; sein Wesen weder ganz bekannt, noch ganz unbekannt. Das, daß er ist, und das, was er nicht ist, ist gar wohl erkennbar, nicht aber ebenso das, was er ist. Der begreifende Gedanke kann ihn also gleichsam nur mit der Fingerspitze berühren, ganz umfassen aber kann er ihn nicht; nur der heilige Geist und der Sohn können sein Wesen völlig erkennen.

Denn für den Menschen sind nur zunächst er selbst und die anderen Geschöpfe Gegenstände des Erkennens, von diesen

also muß er ausgehen und nur von ihnen erst kann er zur Erkenntniß Gottes aufsteigen. Weil die Natur Gottes über allen Verstand hinaus ist, so können wir nur aus der Ordnung des Seienden, zu dem über alles Erhabenen aufsteigen: eben deswegen könne man über ihn, indem man, was man im endlichen Sein vorfinde, auf ihn theils bejahend, theils verneinend übertrage, nur in uneigentlichem Sinne etwas aussagen, nicht aber im eigentlichen. So konnten aber alle möglichen Erscheinungen der endlichen Welt zu göttlichen Eigenschaften benützt werden. Man konnte Gott den Namenlosen heißen, wie den Allnamigen. Man konnte ihn Stern heißen, Feuer, Wasser, Wolke und Stein; war ja von ihm nicht in eigentlicher, sondern nur in uneigentlicher Weise gesprochen. Dagegen setzten sich die besonneneren Kirchenlehrer und wollten nur solche Bestimmungen endlicher Dinge auf den Begriff vom Wesen Gottes angewendet wissen, von welchen man glauben könne, daß sie in Gott, durch welchen sie gesetzt sind, zugleich auf urbildliche Weise vorausgesetzt seien. Man bediente sich, um zur Erkenntniß des göttlichen Wesens zu gelangen, dreifacher Wege, nämlich: der Verneinung, der Steigerung und der Ursächlichkeit. Man ging von endlichen Dingen aus, unterschied aber an ihnen das Positive und das Negative. Das letztere wurde Gott schlechthin abgesprochen; von dem ersteren wurde er theils als die erste Ursache, theils als das Urbild gesetzt. Doch konnte man sich nicht verhehlen, daß diese Arten, zur Erkenntniß des göttlichen Wesens zu gelangen, nur bis auf einen gewissen Grad richtige Begriffe vom Wesen Gottes geben konnten. Gehe ich z. B. auf dem Wege der Verneinung zu Werke, und negire die Körperlichkeit der endlichen Dinge bei Gott, spreche ihm also Unkörperlichkeit zu, so weiß ich ja damit blos soviel, daß er keinen Körper hat, noch nicht aber, was er eigentlich ist. Oder gehe ich auf dem Wege der Steigerung zu Werke, und schreibe, weil ich unter den Menschen Weisheit finde, Gott die Allweisheit zu, so weiß ich ja nicht, ob die Beschränkung und die Endlichkeit nicht wesentlich zum Begriff der Weisheit gehört, so daß, wenn ich jene von ihr wegnehme, ich ebendamit den Begriff

der Weisheit aufgelöst habe. Oder zuletzt, wenn ich auf dem Wege der Ursächlichkeit zu Werke gehe, und Geistigkeit von ihm aussage, so mag ich zwar ein Recht damit haben, daß ich ihn als die letzte Ursache der Geister finde: aber wie will ich beweisen, daß er die letzte Ursache der Geister, selbst auch ein Geist genannt werden dürfe?

Spinoza am meisten machte auf die Mängel dieser Weise, zu dem Wesen Gottes zu gelangen, aufmerksam. In Beziehung auf den Weg der Steigerung sagt er: wenn ein Dreieck lebendig würde und sprechen könnte, so würde es gewiß von Gott behaupten, daß er im höchsten Sinne dreieckig seie, oder ein Kreis würde meinen, Gott sei im höchsten Sinne kreisförmig. Denn jeder Gegenstand, welchem ein Erkennen zugeschrieben werden kann, geht, um zur Erkenntniß eines Wesens zu gelangen, das ihm an sich unbegreiflich ist, von sich selber aus und schreibt die in sich vorgefundenen Eigenschaften im höchsten Sinne diesem Wesen bei. Die neuere Theologie hat darum auf jede Erkenntniß dessen, was Gott an sich sei, Verzicht geleistet und beschränkt sich auf die Auffassung seiner Beziehungen auf die Welt.

Auf die vorhin angegebene Weise, wie man auf dem Wege der Verneinung, der Steigerung und der Ursächlichkeit zur Erkenntniß des Wesens Gottes gelangen wollte, war man natürlich, auf eine Menge göttlicher Eigenschaften gekommen. Wollte man diesen Eigenschaften einen besonderen Sinn geben, so mußte man sie natürlich einzeln von einander unterscheiden. Damit kam aber eine Theilung und Zusammensetzung in das göttliche Wesen, und Gott war dadurch in den Kreis des endlichen Daseins herabgezogen. Deswegen bestrebten sich die Kirchenlehrer zu erklären, daß die göttlichen Eigenschaften weder untereinander von sich, noch von dem göttlichen Wesen zu trennen seien, daß sie vielmehr unter sich und mit dem göttlichen Wesen selbst eins und dasselbe seien. Die Unterscheidung sei blos in unserem Erkenntnißvermögen, oder komme nur von den verschiedenen Beziehungen her, in welche man Gott zu der Welt setzen wollte. Wir selbst seien nicht im Stande, das

göttliche Wesen an ihm selbst mit seiner innern ungetheilten Einheit, mit Einem Erkenntnißakte zu begreifen: wir müssen uns mit einer Erkenntniß und Bezeichnung des göttlichen Wesens aus seiner Beziehung zu der Welt begnügen. Die Ewigkeit Gottes gehe z. B. von der Zeitlichkeit der geschaffenen Dinge aus; sie sei aber das göttliche Wesen selbst, nur hier gerade aufgefaßt im Gegensatze gegen die Endlichkeit des Geschaffenen; die Allmacht gehe von der beschränkten Thätigkeit alles Endlichen aus: sie sei aber das göttliche Wesen selbst; nur hier gerade im Gegensatze gegen jene beschränkte Thätigkeit des Endlichen aufgefaßt.

Diese kirchliche Lehre von den göttlichen Eigenschaften ist in einem unglücklichen Schwanken begriffen, indem sie dieselben halb als wirklich, halb als nicht wirklich, nur in dem Erkenntnißvermögen des Menschen ihren Grund habend, vorstellt. Wenn man sie recht betrachtet, so läuft sie auf den Satz hinaus, welche Schleiermacher aufgestellt hat, daß alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, nichts Besonderes in Gott bezeichnen, sondern etwas Besonderes nur in der Art, wie die in sich mannigfaltige Welt auf ihn als ihre oberste Einheit bezogen ist.

Die Kirchenlehre leidet unheilbar an zwei Widersprüchen in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Einmal will sie auf der einen Seite, von Gott soll alles Menschenähnliche entfernt werden: auf der anderen aber behält sie die Menschenähnlichkeit selber bei. Und dann setzt sie auf der einen Seite Bestimmungen in Gott: auf der anderen aber will sie, Gott soll als das bestimmungslose Eine aufgefaßt werden. Gott soll von seinen Eigenschaften nicht wirklich verschieden sein, und doch wird er von den weltlichen Dingen, von welchen jene Eigenschaften hergenommen sind, als ein von ihnen abgesondertes, hinter ihnen stehendes Ding unterschieden. Das, was er in der Welt wirkt, ist ein ungleiches Viele; er selbst aber ein schlechthin sich gleich seiendes Eins. Es ist aber eine Täuschung, zu meinen, als ob das Ding an sich noch etwas besonderes hinter seiner Erscheinung wäre: blos nach der äußer-

lichen sinnlichen Vorstellung ist Etwas so für sich, daß seine Eigenschaften davon unterschieden sind: die Eigenschaften sind von dem Etwas nicht zu trennen, vielmehr machen sie seine eigenthümliche Natur aus. Erkennt man, sagt Hegel, die Beziehung eines Gegenstandes, so erkennt man die Natur des Gegenstandes selbst; die Art der Beziehung eines Menschen auf die Andern, das ist seine Natur. Deswegen ist es auch ein schlechter Ausdruck, daß wir nur von der Beziehung Gottes auf die Welt, nicht aber von ihm selbst etwas wissen sollen. Schon Fichte hat erkannt, daß man ein Ding nicht von seinen Eigenschaften trennen könne, indem er Gott nicht als den jenseitigen Urheber der moralischen Weltordnung, sondern als die moralische Weltordnung selbst faßte. Er dachte sich dabei keine Persönlichkeit, aber auch kein todtes Abstractum, sondern die sich in der Welt ewig verwirklichende Idee des Guten. Hatte Fichte die Gottheit als eine praktische Idee gefaßt, wie die späteren philosophischen Systeme sie entweder als Leben, oder als theoretische Ideen faßten, so kann dabei natürlich nicht mehr von göttlichen Eigenschaften im kirchlichen Sinne die Rede sein, weil Gott selbst dabei nicht als eine Person, also auch nicht nach der Ansicht der Schrift und der Kirche aufgefaßt ist.

Die von Gott ausgesagten Eigenschaften sucht man auf verschiedene Weise einzutheilen. Wenn gleich diejenige Eintheilung, welche sich auf das menschliche Wesen stützt, und von Eigenschaften des Seins überhaupt, und von solchen des Wissens und Wollens spricht, Gott am meisten zu verendlichen und zu vermenschlichen scheint, so wollen wir doch dieser Eintheilung folgen. Käme es auf uns an, so würden wir gar nicht von göttlichen Eigenschaften sprechen, weil wir nichts von einem persönlichen Gotte wissen, und deswegen demselben auch keine Eigenschaften zuzuschreiben brauchen; aber weil hier die Glaubenslehre nach Schrift und Kirche dargestellt werden soll, so müssen wir auch dem Begriff von den göttlichen Eigenschaften folgen. Es versteht sich von selbst, daß, wenn von göttlichen Eigenschaften die Rede ist, dabei der Begriff Gottes als eines persönlichen

Einzelnwesens zu Grunde liegt; und dabei ist offenbar die menschliche Persönlichkeit das zu Grunde Liegende gewesen, wornach jene Begriffe gebildet wurden. Wenn also die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften nach Maßgabe des menschlichen Wesens eingerichtet ist, und dadurch Gott fast in eine Reihe mit den Menschen gestellt zu sein scheint, wenn überhaupt diese Eintheilung als eine untaugliche sich erweist, so sind nicht wir, sondern Schrift und Kirche daran Schuld.

§. 36.

Göttliches Sein und Wesen überhaupt; Allgegenwart und Ewigkeit.

Die kirchliche Glaubenslehre faßt Gott als den letzten Grund alles Daseins auf, über dessen Endlichkeit und Schranken er unendlich erhaben ist. Die allgemeinsten Schranken des endlichen Daseins aber sind Raum und Zeit, Gott also, wenn er über die Unvollkommenheit des endlichen Daseins erhaben sein soll, kann auch von diesen beiden nicht eingeschränkt sein. Die Freiheit Gottes von dem Raume hat die Kirche die Eigenschaft von seiner Allgegenwart, die Freiheit von der Zeit, die Eigenschaft der Ewigkeit genannt.

Daß der Mensch im Raum beschränkt ist, das merkt er eben, sofern er eine Persönlichkeit ist. Wenn er hier ist, so kann er, weil er eine Person ist, nicht dort sein, und ebenso wenig überall, weil er nur er selbst, nicht aber dieser oder jener, oder Alle ist. Nach der Kirchenlehre ist Gott zwar ein persönlicher Dieser; aber kein räumliches Hier; und schon hierin liegt ein Widerspruch, welchen wir mit dem Begriffe einer Persönlichkeit nimmer zu vereinigen vermögen.

In der biblischen Sage, wie es mit der Schöpfung und mit der Gesetzgebung zugegangen sei, finden wir Gott noch ganz unbefangen wie einen Herrn aufgefaßt, der im Himmel wohnt, von dem Himmel auf die Erde heruntergeguckt, sich die Menschen ansieht, und wenn es ihm gut dünkt, wohl auch herunterſteigt, um noch näher nachsehen zu können, wie es auf der Erde zugeht, oder auch um irgend Etwas auf der Erde

auszuführen. Eine Art irdischer Residenz ist für ihn, nach der biblischen Vorstellung, das Versammlungszelt und später auch der Tempel. Der Widerspruch aber, welcher eine solche Beschränkung in die Idee Gottes brachte, konnte nicht lange verborgen bleiben. Der Tempel oder auch die Erde überhaupt schien für Gott zu eng zu sein, und auch der Himmel konnte ihn nicht fassen, deswegen heißt es, der Himmel sei sein Thron, und die Erde der Schemel seiner Füße, er sei an allen Orten und selbst in der Unterwelt, er sei nicht ferne von jedem unter uns, wie wir in ihm leben, weben und sind. Trotz dem aber konnte die biblische Vorstellung sich niemals von der Räumlichkeit freihalten: auch im neuen Testamente bleibt es unverbrüchlich bei jenen Redensarten, daß Gott in dem Himmel throne, und daß er seine Stimme vom Himmel herunter hören lasse; ja Jesus gar, um zu seinem Vater zurückzukehren, steigt in einer Wolke zu dem Himmel hinauf. Dasselbe Schwanken, wie in der Schrift, indem man Gott gerne vom Raum hätte befreien mögen, ihn aber wegen der bei ihm angenommenen Persönlichkeit immer wieder in den Raum hereinziehen mußte, zeigt sich auch in der Kirchenlehre. Der gemeinen Vorstellung, als ob Gott an einem Orte, etwa im Himmel sei, hatte schon Philo sich entgegengesetzt: Gott sei nicht selbst in einem Orte, vielmehr sei er der Ort für alle Dinge; er umfasse sie gleichsam als der allgemeine Raum. Durch diese Idee Philo's war Gott zwar von der räumlichen Beschränkung, nicht aber von der Räumlichkeit überhaupt freigehalten: er sucht aber diesen Fehler dadurch gut zu machen, daß er sagt, Gott sei eben sowohl nirgends, als er überall sei, d. h. er sei allem Räumlichen auf eine unräumliche Weise gegenwärtig. Ihm gleich stellten alle besseren Kirchenlehrer fest, das Ueberallsein Gottes dürfe nicht als eine körperliche Ausbreitung verstanden werden, so daß etwa in der ganzen Welt der ganze Gott, in der halben Welt nur der halbe Gott wäre, sondern man müsse die Sache so fassen, daß er untheilbar überall ganz gegenwärtig sei.

Aber auch diese Vorstellung wollte sich mit der Persönlichkeit Gottes eben nicht zusammenreimen lassen, und er erschien

nur etwa, wie der unendliche Aether, der sich auf Alles niederläßt und Alles durchdringt. Kein Wunder aber, wenn Viele dadurch auf den Glauben kamen, jetzt sei ihnen der liebe Gott genommen, weil sie ihn nicht mehr in ihrer Vorstellung tragen durften, als eine menschenähnliche Gestalt, zu der sie beten konnten. Ja selbst einer der gebildetsten Kirchenlehrer vertheidigte mit großem Eifer die göttliche Menschengestalt, und eben damit die räumliche Beschränkung Gottes. Ohne Gestalt, sagt er, sei keine Schönheit, und ohne Schönheit kein Verlangen und keine Liebe möglich. Darum soll die Seele zu Gott aufsehen und ihn lieben, so muß sie zu ihm aufsehen und ihn lieben als eine Gestalt. Diese Gestalt Gottes sei zwar jetzt unseren leiblichen Augen, nicht aber den Augen der seligen Geister verborgen. Doch haben auch wir ein Abbild dieser Gottes Gestalt. Dieses Abbild sei der Leib des Menschen. Gottes Gestalt selbst sei gleichsam das Herz des Alls, sich in seiner Mitte befindend, wovon es nach allen Theilen hin seine Kräfte ausströmt. Diese Verendlichung Gottes schien denn doch auch der Kirchenlehre zu bunt, und sie widersetzte sich darum derselben. Gott sollte in allen Dingen gegenwärtig sein, nicht wie ein Körper und auch nicht wie ein Geist, und wenn man darnach fragte, wie das denn zugehen könne, so deckte sie sich mit demselben Mantel, welchen wir schon so oft berührt haben, nämlich damit, daß sie sagte, es gehe das aber auf unbegreifliche Weise zu. Man kann in der Regel annehmen, daß diese Ausflucht mit der Unbegreiflichkeit, nichts Anderes als der Deckmantel eines Widerspruchs und einer Widersinnigkeit ist. Entweder, muß man sagen, ist die Welt und jeder Theil der Welt außer Gott, und dann ist Gott durch die Welt begrenzt und beschränkt: oder ist die Welt mit ihren Theilen nicht außer Gott, so ist sie mit ihm vermischt, und also selbst Gott, oder jedenfalls der Leib Gottes. Gegen solche Einwürfe wußte sich die Rechtgläubigkeit nicht zu helfen, und sie behauptete deswegen eben getrost, die Allgegenwart Gottes hinzusetzend, von der näheren Art und Weise derselben könne man nichts wissen. Dieser das Wesen Gottes verendlichenden Ansicht hat schon

sehr lebhaft Jakob Böhme widersprochen. Unsere Gelehrten, sagt er, suchen Gott außer der Welt in einem Himmel; sie wollen ihn mehr als 1000 Meilen entfernt über der Erde haben. Weil der Mensch, wenn er die Tiefe über der Erde ansehe, nichts als Sterne und Wasserwolken sehe, so meine er, es müsse ein anderer Ort sein, wo die Gottheit sich mit dem himmlischen Regimente erzeige: das Alles, bilde der Mensch sich ein, sei nur ein Haus, darin Gott mit seinem Geiste regiere und wohne. Aber nicht ein Haus ist es, sondern Gott selber. Denn wenn es Gott nicht wäre, so wäre der Mensch Gottes Bild nicht. Freilich sind die Sonne und die Sterne und was man sieht, nicht Gott selber, nicht der reine heilige Gott, sondern sein Leib. Der heilige Gott selbst ist in der Mitte aller dieser Dinge; er ist in seinem Himmel verborgen, so daß der Mensch ihn nicht sehen oder begreifen kann, aber dieser Himmel ist nicht an einem besonderen Orte, etwa über uns, sondern er ist all überall, auch in uns selber.

Man sieht, daß Böhme schon den persönlichen Gott fallen läßt, und ihn oder seinen Leib in dem ganzen All sucht. Schleiermacher, um bei der Lehre von der Allgegenwart Gottes die Widersprüche zu vermeiden, faßt dieselben nur ganz unbestimmt, als die schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes, durch welche alles Räumliche und der Raum selbst bedingt werde. Wie wenig damit geholfen ist, sieht man daraus, daß man unter diesem allgemeinen Gedanken nichts Besonderes zu verstehen vermag. Nach der neuesten Ansicht der speculativen Philosophie ist diese Ursächlichkeit Gottes die Idee, welche als Leben und Gesetz allgegenwärtig ist.

Weil Materie, Zusammensetzung und Theilbarkeit nur in dem Raume möglich sind, Gott aber der Schranke des Raumes nicht unterworfen sein soll, so schreibt man ihm als besondere Momente seiner Allgegenwart oder Unräumlichkeit die Unkörperlichkeit, die Einfachheit und die Geistigkeit zu. Der Mensch muß als seine erste und größte Schranke von Anfang an seinen Leib erkennen lernen, wenn auch aus keinem anderen Grunde, als weil derselbe so leicht verletzlich ist. Wenn also

in dem Leibe am meisten die Seite seiner Endlichkeit ihm sich kund thut, so wird er auch vor allen Dingen das absolute Wesen von diesem beschränkenden Leibe freisprechen. Zunächst hält man es wohl genug, wenn Gott nur keinen so grob natürlichen Leib habe, wie der menschliche ist, und man schreibt ihm wohl gerne auch einen Leib zu, nur einen reineren durchsichtigeren, einen lichtartigen, und man glaubt damit zweierlei zu gewinnen, indem dadurch auf der einen Seite eben wegen der Lichtnatur dieses ihm zukommenden Leibes, seiner Vollkommenheit und Geistigkeit nicht zu nahe getreten, auf der anderen Seite aber für den Glauben an seine Persönlichkeit viel gewonnen sei. Es scheint, daß sowohl altes als neues Testament einem solchen feineren Materialismus gehuldigt haben. Schon oben haben wir die Behauptung eines geistreichen Kirchenlehrers angeführt, daß man Gott ohne eine Gestalt ja nicht lieben könnte, weil nur die Schönheit die Liebe entzünde, Schönheit aber wesentlich eine Gestalt haben müsse, und von Tertullian ist es bekannt genug, daß er zwar Gott einen Geist nennt, auf der anderen Seite aber sagt, er müsse einen Leib haben, nur einen solchen, der diesem Geiste angemessen sei. Dieser Leib Gottes, welchen man ihm zuschreiben zu müssen glaubte, wäre ein ätherischer, durchsichtiger etwa vergleichungsweise wie der Himmel. Erst die Alexandriner glaubten die Unkörperlichkeit Gottes aufs strengste behaupten zu müssen.

Wie aber durch den Raum, so sieht sich der Mensch auch durch die Zeit beschränkt. Und darum muß er, so gut als die Schranken des Raumes, auch die der Zeit von dem absoluten Wesen zu entfernen suchen. Deswegen sagt die Schrift: Gott bleibe wie er sei und seine Jahre nehmen kein Ende. Ehe denn die Berge worden und die Erde und die Welt geschaffen war, war er von Ewigkeit zu Ewigkeit, und er wird nicht vergehen, sondern immer sein, wenn auch die Schöpfung längst veraltet sein wird, wie ein Gewand, und verwandelt und gewechselt wie ein Kleid. Weil die Dauer seines Daseins eine unendliche ist, ist die Zeit, welche nach menschlicher Rechnung die allerlängste scheint, doch vor ihm die allerkleinste, denn

1000 Jahre sind vor ihm, wie der Tag, der gestern vergangen ist; auf der anderen Seite aber auch ist die kürzeste Zeit vor ihm von der längsten nicht verschieden, wie es im zweiten Briefe Petri heißt: vor dem Herrn sei ein Tag wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag. Zunächst konnte man glauben, Gott sei bereits der Schranke der Zeit enthoben, wenn man ihn nur ohne Anfang und ohne Ende sein lasse. Aber schärfere Denker hatten es bald erkannt, daß Gott damit noch keineswegs der Endlichkeit entnommen sei, weil, wenn er auch keinen Anfang und kein Ende hat, er dabei doch der Zeitfolge unterworfen sein kann, so daß auch ihm wie dem Menschen die Gegenwart eben Gegenwart, die Vergangenheit, Vergangenheit, und die Zukunft, Zukunft ist. Darum um das göttliche Wesen dieser Schranke zu entheben, vermischte Augustin in ihm den Unterschied von Vergangenheit und Zukunft und ließ das göttliche Leben in einer ewigen Gegenwart sich bewegen. Sollte Gott wahrhaftig ein ewiger sein, so kam Augustin mit vollem Recht auf die Behauptung, daß das göttliche Leben nur eine ewige Gegenwart sein könne; denn, wenn man sich die Zeit auch anfang- und endlos denkt, so ist das doch noch lange keine Ewigkeit; vielmehr setzte Thomas von Aquino den Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit darein, daß die Ewigkeit auf einmal ganz sei, nicht aber die Zeit. Weil die Socinianer durch ein zeitliches Wissen Gottes für die menschliche Freiheit Gefahr sahen, so bestritten sie die Ewigkeit Gottes in dem eben gefaßten Sinne. Auch für Gott, sagten sie, müsse Einiges vergangen, Anderes gegenwärtig, und Anderes zukünftig sein. Denn wäre das nicht der Fall, wäre vielmehr seine Ewigkeit eine ewige Gegenwart, so müßte ja Gott das immer thun, was er einmal gethan hat, ja zugleich Entgegengesetztes thun, wie z. B. die Schöpfung und die Zerstörung der Welt, was man doch offenbar sich nicht denken könne. Wenn die Socinianer die Ewigkeit Gottes bestritten, so hatten sie allerdings darin Recht, daß in einer Person, als welche nach kirchlichem Sinne Gott aufgefaßt wird, eine Ewigkeit, die nicht der Zeitfolge unterworfen ist, eine Unmöglichkeit ist. An sich

ist die Ewigkeit kein unmöglicher, ja vielmehr ein nothwendiger Begriff, denn, wenn man sich in Gedanken die Zeit ohne Ende und Anfang, auf welchen beiden Stützpunkten sie wie sich auflehnend ruht, denkt, so fällt sie ja von selbst in dem Begriff der Ewigkeit zusammen; die Ewigkeit ist so zu sagen, die Zeit an sich, noch ohne den Unterschied der verschiedenen Zeitmomente; die Zeit selbst aber die Zeiten der Erscheinung; die Ewigkeit also die Einheit in dem Unterschied der Zeitmomente. Ist aber gleich der Begriff der Ewigkeit an sich ein nothwendiger, so ist es doch etwas ganz anderes mit der Denkbarkeit einer ewigen Person. Denn jede Persönlichkeit ist durch den Wechsel der äußeren Gegenstände und der inneren Zustände bedingt, wodurch sie also schon in die Zeitlichkeit hereingezogen ist. So wenig ein einziger und sich ewig gleichbleibender Ton gehört werden könnte, ebenso wenig kann ein Selbstbewußtsein, das sich ewig gleich bliebe und keinem Wechsel äußerer Gegenstände und innerer Zustände unterworfen wäre, ein wirkliches sein.

§. 37.

Eigenschaften des göttlichen Verstandes. Allwissenheit, Allweisheit.

In dem Bisherigen haben wir einstweilen nur gesehen, daß der Mensch die beiden allgemeinen Schranken seines Daseins, die Schranke der Zeit und des Raumes in dem Wesen Gottes aufhob. Daran aber war es natürlich noch nicht genug, sondern er mußte auch, ins Einzelne eingehend, das göttliche Wesen von den Schranken befreien, welche seinen ganzen geistigen Organismus beengen. Der Mensch ist nur ein beschränktes Denken und Bewußtsein, Gott aber all-Denken und all-Bewußtsein; der Mensch hat nur einen vielseitig beschränkten und getrübten Willen, Gott aber einen schrankenlosen und reinen. Zuerst kann man hier die Frage nicht unterdrücken, ob denn in Gott so wie in dem Menschen Bewußtsein und Willen verschieden sein können, ob sie in ihm nicht ein und dasselbe sein müssen? Nimmt man in Gott einen Unterschied des Denkens

vom Willen und Wirken an, so wird offenbar in ihn eine Schranke der Endlichkeit gesetzt. Will man dieses nicht, so muß in ihm Denken und Willen eins und dasselbe sein. Zu dieser Einsicht sind die denkenderen Kirchenlehrer auch alle fast ohne Unterschied gelangt; aber da fragt es sich, ob, da wir von unserem menschlichen Standpunkte aus uns nur ein solches Denken vorstellen können, welches von dem Willen verschieden ist, und ihm als ein Anderes gegenübersteht, wir noch ein Recht haben, ein solches Denken, welches mit dem Willen ganz unterschiedslos vermischt ist, noch ein Denken zu heißen?

In dem göttlichen Verstande selbst unterscheiden die Dogmatiker die Allwissenheit und die Weisheit, indem sie dabei offenbar von dem menschlichen Geiste ausgehen, dem man Wissen zuschreibt, wenn er eine ausgebreitete Kenntniß des Gegebenen hat, Weisheit aber, wenn er das erst Hervorzubringende zweckmäßig zu entwerfen weiß. Von Gott kann man aber doch nicht annehmen, daß ihm irgend Etwas gegeben wäre, was er nicht selbst hervorbrächte, und eben deswegen könne Allwissenheit und Weisheit in ihm nicht unterschieden werden.

Aber nicht allein darin liegt das Schwierige, daß die Allwissenheit, weil sie das Wissen gegebener Gegenstände voraussetzt, von der Allweisheit, welche sich erst auf Hervorzubringendes bezieht, in Gott, welcher das Gegebene doch selber auch hervorgebracht haben muß, sich nicht unterscheiden läßt: sondern in Bezug auf die Allwissenheit selbst tritt eine neue Schwierigkeit ein, indem bei Gott zwischen dem Akt und dem Vermögen des Erkennens kein Unterschied gemacht werden kann. Denn daß bei uns Vermögen und Akt des Erkennens sich so von einander unterscheiden, daß das Vermögen nur in einer Reihe zeitlich aufeinander folgender Akte des Erkennens zur Wirklichkeit kommt, ist schon um des zeitlichen Aufeinanderfolgens willen ein Zeichen unserer Endlichkeit, und muß ebendarum von Gott verneint werden. Er muß vielmehr alle Dinge in einem einzigen ungetheilten Akte, in welchem keine Zeitfolge und kein Stückwerk ist, erkennen, und ebendarum in diesem Akte des Erkennens sein Erkenntnißvermögen selbst ununterscheidbar auf-

gehen. Diese göttliche Erkenntniß wäre also eine solche, in welcher kein Uebergang ist vom Einzelnen zum Einzelnen, im Theile wären alle Theile und das Ganze, und im Ganzen hinwieder alle einzelnen Theile untrennbar und unvermischt gegenwärtig. Unser Denken aber besteht wesentlich darin, daß die verschiedenen Gegenstände mit einem bestimmten Unterschiede aus einander treten: in jenem göttlichen Erkennen aber verschwindet Alles in und unter einander, so daß man sich darunter nichts Bestimmtes mehr denken kann.

Wenden wir uns nun aber, um unter dieser Allwissenheit Gottes uns irgend etwas denken zu können, zu den Gegenständen des göttlichen Erkennens, so müßten wir Selbstbewußtsein, und gegenständliches Bewußtsein in Gott unterscheiden. Der Unterschied zwischen gegenständlichem Bewußtsein und Selbstbewußtsein setzt ein uns gegenüberstehendes Anderes voraus, das wir selbst nicht sind, und ist also nur in einem endlichen Wesen denkbar, und ebendarum ist es nothwendig, diesen Unterschied aus dem göttlichen Wesen zu entfernen. Aber doch können wir uns ohne ihn unmöglich irgend ein Bewußtsein oder Selbstbewußtsein denken, und es fällt uns also ohne diesen Unterschied das göttliche Bewußtsein in Nichts zusammen.

Eine andere Unterscheidung innerhalb des göttlichen Wissens kann man in Beziehung auf blos mögliche oder wirkliche Dinge machen. Dieser Unterschied ist auch häufig genug gemacht worden. Aber haben wir oben gesagt, daß in Gott Wissen und Willen eins sei, daß also Gottes Wollen an sich ein schöpferischer sei, so muß Alles, was er erkennt, auch wirklich sein, und er kann also nichts erkennen, was blos möglich ist; denn sobald er es erkennt, so müßte es ja schon wirklich sein.

Ist also auch diese Unterscheidung innerhalb des göttlichen Wissens nichts, so fällt eine andere, welche sein Wissen nach der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterscheidet, ihm also Zurücksehen, Einsehen und Vorsehen zuschreibt, schon deswegen, weil sie von Zeitbestimmungen ausgeht, in sich selbst zusammen. Allerdings will man Gott als eine Persönlichkeit

sich vorstellen, so muß das Vergangene ihm Vergangenes, und das Zukünftige ihm zukünftig sein, aber will man Gott als ein absolutes Wesen fassen, was man doch muß, so muß man ebendamit auch diese Unterscheidung in ihm verneinen. Was soll das für ein Gott sein, welcher wie ein anderer Mensch von der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft, in der Zeitfolge sich fortbewegt, welcher das Vergangene in sein Gedächtniß zurücklegt, um es zu gelegener Zeit wieder hervorzuholen, und welcher etwa von der Zukunft die allgemeinen Umrisse weiß? da ist denn doch ein unpersönlicher Gott, dessen Wesen in dem ganzen All zu suchen ist, einem solchen Götzen weit vorzuziehen. Nicht für sich und in sich, sondern in den endlichen Intelligenzen, welche zusammen die Vollständigkeit aller nur möglichen Wissensstufen ausmachen, ist Gott ein allwissender, wie in der Gesammtheit der lebendigen Geschöpfe ein allsehender, allhörender, allriechender, allfühlender, allschmeckender Gott.

Die göttliche Weisheit wird in der Schrift als diejenige Eigenschaft Gottes geschildert, vermöge deren Gott die Natur auf eine Weise eingerichtet hat, und die menschlichen Verhältnisse auf eine Weise lenkt, daß dem Menschen die tiefe Zweckmäßigkeit daraus sich theils augenscheinlich, theils weniger deutlich zu erkennen gibt. In der Art, wie Gott die menschlichen Verhältnisse gelenkt hat, wird im neuen Testamente namentlich die durch Christum gestiftete Erlösungsanstalt herausgehoben. Die Weisheit Gottes erzeigt sich also theils in der Natur, in welcher Gott als Künstler wirkt, theils in der Geschichte des menschlichen Geschlechts, wo er als Regent sich kund gibt. Sowohl in Natur als in Geschichte aber zeigt sich die göttliche Weisheit darin, daß er zu den besten Zwecken die geeignetsten Mittel aufzufinden weiß. Wenn aber alle Zwecke in einen Endzweck zusammen laufen, zu welchem sich dann alle anderen Zwecke nur wie Mittel verhalten, so können wir jenen höchsten Endzweck wohl nicht von der göttlichen Weisheit, sondern von der göttlichen Liebe bestimmt denken, so daß die Weisheit das Geschäft hätte, für den Endzweck der göttlichen Liebe die

geeignetsten Mittel aufzusuchen. Das Mittel aber ist etwas, was nicht um seiner selbst, sondern blos um des Zweckes willen gewollt wird, was also blos darum gewollt wird, um irgend ein Anderes dadurch zu erreichen, weil ohne dasselbe dieses nicht erreicht werden könnte und darum ist derjenige, welcher zu seinem Zwecke mit Mitteln sich abgeben muß, offenbar der Schranke der Endlichkeit anheimgegeben. Wollen wir Gott loben, so können wir ihn nicht darum preisen, daß er die besten Mittel in Anwendung gebracht habe, sondern blos darum, daß er überall keine Mittel brauchte.

Mit dem Begriff des Mittels aber fällt auch der Begriff des Zweckes weg. Ueberhaupt ist der Begriff des Zweckes mit der Idee des Absoluten unverträglich: Denn — so hat schon Spinoza gesagt, — wenn Gott um eines Zweckes willen handelt, so begehrt er etwas, das er nicht hat. Hat Gott z. B. die Welt erschaffen, sei es zu einem Zwecke, zu welchem es wolle, so ist also einmal eine Zeit gewesen, wo ihm dasjenige fehlte, was er durch die Weltschöpfung erreichen wollte. Ebenso wenn die christliche Erlösungsanstalt als ein Zweck Gottes vorgestellt wird, ist damit ausgesagt, daß ihm vorher die Erreichung dieses Zweckes gefehlt habe. Wir können also in Gott keinen erst zu erreichenden, sondern nur einen ewig erreichten, oder sich erreichenden Zweck setzen, und ebensowenig von ihm ein Mittel aussagen, das nicht zugleich Zweck wäre, und wir haben somit eine kreisende Bewegung, in welcher nirgends ein Punkt festzuhalten ist. Der Begriff dessen, was als göttliche Weisheit vorgestellt wird, kann nur die Bestimmtheit der allgemeinen Idee sein, in verschiedene Momente auseinander zu gehen. Die allgemeine und eine Idee, welche das Absolute ist, gliedert sich zum System der besonderen Ideen. Weil wir also Gott nicht als eine Persönlichkeit auffassen, so kann von uns auch nicht im Sinne der Kirche und der Schrift von Allwissenheit und Weisheit die Rede sein.

§. 38.

Eigenschaften des göttlichen Willens. Allmacht, Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Wie Gott der absolute Verstand zugeschrieben wurde, so kommt ihm auch absoluter Wille zu. Wenn man den Begriff des Willens so faßt, wie es gewöhnlich geschieht, so kann man bei Gott von keinem Willen sprechen. Denn im Willen ist ein Streben nach irgend Etwas enthalten; streben aber kann der Strebende nur nach dem, was er noch nicht hat. Wenn man also in Gott einen Willen setzt, so setzt man in ihn ein Streben, nach etwas, das er nicht hat. Um diesem Schlusse auszuweichen, hat man gesagt, Wille sei nicht blos ein Verlangen nach dem, was man nicht habe, sondern auch ein Wohlgefallen an dem, was man schon habe, und nur in diesem letzteren Sinne komme Gott ein Willen zu. Aber es springt in die Augen, daß man ein solches Wohlgefallen an Etwas, was man hat, nicht mehr Willen nennen kann. Will man bei Gott von einem Willen sprechen, so kann er nur ein Verlangen sein, das ewig schon gestillt ist, ein Suchen, das ewig schon gefunden hat, ein Begehren, das mit dem Erreichen eins und dasselbe ist. Dem Begriff des Willens aber ist das eben das Wesentlichste, daß in ihm ein Unterschied des Begehrens und des Erreichens gesetzt ist, und es kann also in die Form dieses Willens kein unendlicher Inhalt, welchem Begehren und Erreichen ein und dasselbe wäre, gefaßt werden. Wenn das göttliche Wesen nichts bedarf, sondern selbst genugsam ist, wenn Denken und Vollführen, Wollen und Erreichen in ihm eins und dasselbe ist, so kann bei ihm auch nicht von einem Willen die Rede sein.

Wie wir in dem göttlichen Verstande den Unterschied zwischen Selbstbewußtsein und gegenständlichem Bewußtsein angegeben haben, so unterscheidet man auch in dem Willen Gottes die Richtung auf ihn selbst, und die Richtung auf Anderes. Diesen Unterschied zwischen einem Willen, der sich in Gott auf ihn selbst bezieht, und einem solchen, der auf Anderes gerichtet ist, kann nur darin seinen Grund haben, daß zwar alles Andere, was ist, durch Gottes Willen existirt; Gott selbst aber

nicht deswegen ist, weil er sich will, sondern vielmehr deswegen sich will, weil er schon ist. Demnach wäre Gott sich selbst gegeben, wie ein Mensch; sein auf Anderes sich richtender Wille wäre schöpferisch, so daß Alles existirt, was er will; aber seinem auf sich selbst gerichteten Willen läge etwas vor, das nicht durch ihn geworden, sondern zuvor schon da ist, nämlich er selbst. Eben dieser Wille aber, der auf ihn selbst gerichtet ist, wäre, weil er sich auf etwas schon Gegebenes bezieht, ein unvollkommenerer Wille, als jener, der auf Anderes sich richtet, weil dieser ein schöpferischer ist. Will man diese Ungleichheit des Willens Gottes aufheben, wie man doch muß, wenn er ein absolutes Wesen sein soll, so muß man sagen, daß er sich selbst nur wollen könne, wie alles Andere, nämlich sich selber setzend und schaffend, so daß also dann die Frage nahe liegt: ob denn Gott, wenn er etwa sich nicht wollte, auch nicht existiren würde? Das Ungereimte, welches darin liegt, daß man Gott sich denken soll, als ein Wesen, das durch seinen eigenen Willen ist, fällt in die Augen, wenn wir bedenken, daß immer, soviel wir einzusehen vermögen, das Sein etwas von dem Willen Unabhängiges und ihm Vorhergehendes ist. So fällt also auch dieser Unterschied, welchen man zwischen den auf Gott selbst und dem auf Anderes gerichteten Willen gemacht hat, uns in nichts zusammen.

Der menschliche Wille bewegt sich innerhalb der Unterschiede von Wollen und Können, und von Wollen und Sollen. Der Mensch kann nicht Alles, was er will, und will nicht Alles, was er kann, ebenso will er nicht Alles, was er soll, und soll nicht Alles, was er will. In diesen Unterschieden kommt dem Menschen seine Endlichkeit klar zum Bewußtsein, und er hebt sie deswegen in dem göttlichen Wesen auf, indem bei Gott auf der einen Seite Wollen und Können eins und dasselbe sein soll, weswegen er ihm die Allmacht zuschreibt, auf der anderen Seite aber auch Wollen und Sollen, weswegen er ihm die Eigenschaft der Heiligkeit beilegt.

Daß bei Gott kein Ding unmöglich sei, das ist von jeher der Ausdruck des frommen Gefühles gewesen. Daher man die

Allmacht, gewöhnlich so definirt, sie sei diejenige Eigenschaft, nach welcher Gott Alles könne, was er wolle. Wollte man in Gott das Wollen und Können völlig gleichsetzen, so müßte man den Satz, daß Gott Alles kann, was er will, auch umkehren und sagen dürfen, daß Gott Alles wolle, was er kann. Aber in Beziehung auf die Allmacht will man das Recht der Umkehrung nicht zugeben; ja man pflegt im Gegentheile zu versichern, daß Gott zwar Alles könne, was er wolle, aber nicht Alles wolle, was er könne. Eine solche Betrachtungsweise kommt offenbar blos daher, weil der Mensch dabei gänzlich von seinem menschlichen Standpunkte ausgeht. Man rühmt es ja z. B. bei einem Menschen, wenn er rauben, morden und stehlen könnte, es aber doch nicht thut: oder wenn er die Fähigkeit hat, von mehrem Guten eines, das möglichst Beste auszuwählen, so wird das als ein Vorzug dieses seines Wesens angesehen, und von diesem menschlichen Standpunkt also aus, wird auch von Gott behauptet, daß er nicht Alles wolle, was er könne.

Wie ungeschickt der Ausdruck ist, daß Gott auch das Unvernünftige und das Schlechte thun könnte, wenn er nur wollte, muß auf den ersten Blick in die Augen fallen. Denn der Mensch kann blos deswegen schlecht oder unvernünftig handeln, weil sein Wesen nicht rein durch die Ideen des Wahren und Guten bestimmt ist. Muß man aber von Gott, dem heiligen und gerechten doch annehmen, daß in seinem Wesen der schlechthin vollkommene Ausdruck dieser Ideen verwirklicht sei, so fällt eben damit die Möglichkeit des Bösen und Unvernüftigen für ihn gänzlich weg. Darum ließ man gar bald jene Behauptung, daß Gott das Böse und Unvernünftige zwar könne, aber nicht wolle, fallen, und sagte: daß er es eben so wenig thun könne als wolle. Freilich schien hiebei die göttliche Allmacht beschränkt zu sein, aber man half sich dabei so, daß man sagte, es werde ihm dadurch ja keine Vollkommenheit, sondern nur eine Unvollkommenheit abgesprochen. Nach dieser Ansicht also war die göttliche Allmacht das Vermögen, Alles zu thun, was keinen

Widerspruch mit sich selbst, oder mit der Vollkommenheit Gottes in sich schließe.

War hiedurch der angenommene Ueberschuß des Könnens über das Wollen in Gott wieder aufgehoben, so beharrte man desto mehr auf dem Glauben an einen solchen Ueberschuß des Könnens über das Wollen in Betreff solcher Beziehungen, wo zwischen mehren und gleich möglichen Guten eine Auswahl getroffen werden sollte.

Wenn man auf die Behauptung, Gott könne Vieles, was er nicht wolle und vielleicht niemals wollen werde, die Frage einwendet: warum er es nicht wolle? so hat darauf Leibnitz geantwortet, in derselben Weltreihe könne nicht alles Mögliche zusammenbestehen und daher habe Gott nothwendig aus verschiedenen Möglichkeiten eine auswählen müssen. Diese Antwort von Leibnitz aber hat nur scheinbaren Grund; denn die Welt ist nicht allein Eine Reihe, sondern eine unendliche Reihe von Reihen, in welchen also ganz wohl alle möglichen Möglichkeiten, wenn sie dieses in Wahrheit und keine Unmöglichkeiten sind, zur Wirklichkeit kommen können. Eine andere Antwort auf die Frage: warum man denn annehmen müsse, daß Gott mehr könne, als wolle, beruft sich auf die Unendlichkeit der Macht Gottes und meint, dieser sei man die Anerkennung schuldig, daß Gott noch unendlich viel mehr hätte schaffen können, als er wirklich geschaffen hat. Wenn es aber mit der Allmacht Gottes unverträglich sein soll, Alles zu wirken und zu schaffen, was er kann, so will er also nicht blos nicht Alles, was er kann, sondern er kann auch nicht Alles wollen, was er wollen kann: ein Widerspruch, der schon Spinoza nicht entgangen ist. Die göttliche Allmacht kann also nur so gefaßt werden, daß zwar Alles, was ist, seinen Grund in der göttlichen Ursächlichkeit habe; daß aber auch das Alles wird und geschieht, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott gibt.

Wenn aber Wollen und Können in Gott in eins zusammen fallen, so kann auch nicht von der Freiheit seines Willens die Rede sein. Gibt es für das Dasein der Welt eine Ursächlichkeit in Gott, so hat sie werden müssen, und es bedarf da-

bei des göttlichen Willens nicht, so wie wir denselben zu verstehen pflegen, als eines Wahlvermögens. Nimmt man aber von dem göttlichen Wesen das Wahlvermögen weg, so ist damit noch kein Zwang in ihn gesetzt, indem zwischen dem Wahlvermögen und äußerem Zwange das Bestimmtsein durch die eigene innere Natur in der Mitte liegt, welches ebensowohl Nothwendigkeit als Freiheit heißen kann, sofern es ebensowohl ein Bestimmtsein, nämlich durch die innere Natur, als eine Selbstbestimmung ist, sofern es von innen ausgeht.

Von jeher ist man in Betreff der göttlichen Allmacht wegen Fragen in Verlegenheit gekommen, wie z. B. die ist, ob Gott die Tugenden der Treue, der Dankbarkeit u. s. w. den Menschen deswegen befohlen habe, weil sie an sich etwas Gutes seien, oder ob sie deswegen etwas Gutes seien, weil Gott sie befohlen habe? ob mathematische Sätze an sich oder durch den göttlichen Willen wahr seien? Manche meinten, das erstere, Andere das letztere behaupten zu müssen. Bayle in seiner skeptischen Manier hat beide Auffassungsweisen gegen einander gestellt. Jene Ansicht, sagt er, welche die Wahrheiten blos deswegen wahr sein läßt, weil Gott sie befohlen hat, nicht aber an und für sich, abgesehen von dem Befehle Gottes, mache alle Wahrheit wankend: hätte es ja doch Gott ebensogut einfallen können, von den zehen Geboten gerade das Gegentheil vorzuschreiben, und so gut er das ceremonielle Gesetz der Juden wieder abgeschafft hat, könnte es ihm ja heute wieder einkommen, die moralischen Gesetze, wenn sie blos durch seinen Willen Gesetze sind, nicht aber wegen ihrer inneren Wahrheit, wieder umzustoßen. Ebensogut hätte er auch machen können, daß 2 mal 3 nicht 6, sondern 5 oder 7 wären, und selbst hier, wenn er auch die Bestimmung gegeben, daß 2 mal 3, 6 sein soll, könnte es ihm ja im nächsten Jahre einfallen, diese Bestimmung wieder umzustoßen: eine Vorstellung, die offenbar lächerlich und in Beziehung auf die moralischen Gesetze entsetzlich sei. Wenn man aber der anderen Ansicht folge, nach welcher die Wahrheiten der Moral, der Mathematik und dergleichen ewige von Gottes Willen unabhängige Wahrheiten seien, so un-

terwerfe man damit, meint Bayle, Gott einer Art von Fatum und stelle ihn unter eine unbesiegbare Naturnothwendigkeit.

Wenn man nun aber auch gegen die letztere Schwierigkeit bemerkt hat, daß jene ewigen Wahrheiten, wenn auch unabhängig von dem Willen Gottes, doch nur in und durch den göttlichen Verstand bestehen, daß somit keine Nothwendigkeit von außen her anzunehmen, sondern dieß nur als die Nothwendigkeit der eigenen Natur Gottes, als die Regelung seines Willens durch die Gesetzmäßigkeit seines Verstandes zu fassen sei, so ist durch diese Aushilfe den unvermeidlichen Schwierigkeiten nur scheinbar aus dem Wege gegangen; denn nicht der göttliche Wille hat jene fraglichen Bestimmungen zuerst gesetzt, sondern sie, zuerst in den göttlichen Verstand gesetzt, haben den göttlichen Willen bestimmt. Damit aber ist der Begriff der Allmacht aufgelöst. Denn wenn jene Bestimmungen gleich nicht von außen in das göttliche Wesen hereingebracht, sondern in dem göttlichen Verstande selbst enthalten sind, so sind sie doch nicht durch seinen Willen gesetzt, sondern diesem zuvor gegeben, und ebendamit also ist der göttliche Wille nicht das allbestimmende Prinzip, was er, auch wenn man von der gegenwärtigen Frage absieht, schon deswegen nicht ist, weil das Sein Gottes von ihm unabhängig, nicht durch seinen Willen gesetzt, sondern seine nothwendige Voraussetzung ist.

Hieher gehört auch ein Unterschied, welcher innerhalb der göttlichen Allmacht stattfinden soll, der Unterschied zwischen ihrer unbedingten und ihrer bedingten Wirksamkeit. Die bedingte Wirksamkeit wäre die, bei welcher sich Gott an die Naturgesetze und deren Vermittlung hält; die unbedingte diejenige, in welcher er ungebunden durch dergleichen Schranken wirkt, welch' ein Akt der unbedingten Wirksamkeit z. B. die Schöpfung der Welt gewesen sein soll, und innerhalb der geschaffenen Welt die Wunder.

Bei den Wundern haben wir schon gesehen, daß Spinoza es für Gottes würdiger gehalten habe, wenn er die Welt immer in der gleichen Ordnung unabänderlich anhalte, als wenn er die von ihm selbst gegebenen Gesetze blos um der

Thorheit der Menschen willen in dem Wunder wieder aufhebe. In Beziehung auf den hier in Frage stehenden Unterschied von bedingter und unbedingter Wirksamkeit Gottes hat Schleiermacher gezeigt, das Schaffen der Welt als eines Ganzen sei allerdings durch nichts in der Welt, sondern einzig und allein durch Gott selbst bestimmt; aber das Setzen der einzelnen Theile der Welt und ihres Verlaufes sei durch das Setzen des Ganzen schon mitbestimmt und man könne daher nichts Einzelnes unmittelbar auf die unbedingte Wirksamkeit Gottes zurückführen, sondern in allem Einzelnen äußere sich nur die bedingte und ordentliche Wirksamkeit Gottes.

Wir haben oben von der göttlichen Heiligkeit gesagt, daß sie als diejenige Eigenschaft zu fassen sei, vermöge welcher Gott will, was er soll, und soll was er will: aber man wird wohl von kirchlicher Seite diese Begriffsbestimmung sich nicht gefallen lassen wollen, indem Gott dadurch einem Sollen unterworfen werde. Doch mag man die göttliche Heiligkeit definiren, wie man will, immer ist dabei ein moralisches Gesetz vorausgesetzt, nach welchem der göttliche Wille sich bestimmt, und weil dieses Verhältniß eines Gesetzes zu einem Willen sonst immer durch Sollen ausgedrückt wird, so wurde dieser Ausdruck auch in dieser Definition beibehalten. Zwar sagt man, bei Gott dürfe man sich nicht denken, als ob er von diesem Sittengesetze, als einer ihm fremden Macht abhängig wäre, vielmehr sei er selber das persönliche Sittengesetz, oder sein Bestimmtwerden durch das Sittengesetz sei nur ein Bestimmtwerden durch ihn selbst: aber indem man bei ihm von einem solchen unwandelbaren Bestimmtwerden durch ihn selber spricht, ist ebendamit von seinem unwandelbaren Vorsatz die Rede, seinen Vollkommenheiten gemäß zu handeln, und ebendamit die Möglichkeit vorausgesetzt, daß er auch anders wollen und handeln könnte, als er wirklich will und handelt. Die Voraussetzung dieser Möglichkeit ist in der That in dem Begriff der Heiligkeit enthalten. Denn durch die Eigenschaft der Heiligkeit soll Gott die höchste sittliche Güte zugeschrieben werden: sittliche Güte aber kann offenbar nur da vorgefunden

werden, wo der Wille möglicher Weise sich dem sittlichen Gesetze auch entziehen könnte. Wie wäre Gott gut zu nennen, wenn das Böse schon der Einrichtung seiner Natur nach für ihn eine Unmöglichkeit wäre? Einem jeden Wesen aber, für welches das Böse möglich ist, ist das Gute ein Sollen, und wir hätten also in der obigen Definition der göttlichen Heiligkeit, daß sie die Eigenschaft sei, nach welcher Gott will, was er soll, und soll, was er will, vollkommenes Recht gehabt, den Ausdruck Sollen zu gebrauchen.

Liegt also in dem Begriffe der Heiligkeit, daß für das Wesen, welchem diese Eigenschaft zukommt, das Böse weniger eine Möglichkeit sein mußte, weil ihm sonst auch keine sittliche Güte zugeschrieben werden könnte: so ist ebendamit der Begriff des Absoluten aufgehoben. Das Böse ist nichts Anderes, als das sich Beziehen eines Wesens blos auf sich, und nicht zugleich auf das Absolute, und darum ist die Möglichkeit des Bösen blos für ein solches Wesen vorhanden, welches nicht das Absolute ist; denn wenn dieses sich auf sich selbst bezieht, so bezieht es sich ja gerade auf das Absolute. Ebenso kann die Idee des Sollen blos für ein solches Wesen eintreten, welchem die Idee des Guten ein Anderes, welches nicht selbst die Idee des Guten ist. Schließt aber der Begriff der Heiligkeit nothwendig den Begriff des Sollen in sich, so können das Absolute und die ihm zugeschriebene Eigenschaft der Heiligkeit nicht zusammengehen: denn wer das Absolute fest hält, der löst die Heiligkeit auf, und wer die Heiligkeit fest hält, der tritt dem Absoluten zu nahe, weil mit der Heiligkeit die Möglichkeit gesetzt ist, daß das absolute Wesen auch anders sein könnte, als es ist, und weil es blos durch den entfernten Schatten einer solchen Möglichkeit allbereits verunreinigt wird. Wenn der Mensch Gott moralische Eigenschaften beigelegt, so geht er dabei ganz von sich selber aus, und vergißt, daß ein blos geistiges Wesen weder seine Organisation, noch seine Begriffe, noch seinen Denk- und Handlungsweise, und also überhaupt nichts von dem haben kann, was er Vernunft, Weisheit, Güte, Zorn, Gerechtigkeit nennt. Betrachtet man die Sache genau,

so setzen alle diese moralischen Eigenschaften Gott als ein materielles Wesen voraus und alle diejenigen Systeme, welche von den göttlichen Eigenschaften sprechen, gründen sich in Wahrheit auf Materialismus.

Können wir also den Begriff der Heiligkeit nicht festhalten, sofern sie als eine in Gott selbst seiende Eigenschaft gesetzt wird, so können wir uns nur an ihre äußere, die der Menschheit zugewandte Seite halten, nach welcher Gott nicht allein für sich der Reine und Fehlerlose ist, sondern auch eine ähnliche Reinheit von seinen vernünftigen Geschöpfen verlangt. Wir würden uns also dabei bescheiden, irgend etwas über das innere Wesen Gottes auszusagen, und die Heiligkeit Gottes nicht sowohl als eine in ihm seiende, denn als eine von den vernünftigen Geschöpfen verlangte aufzufassen. Nicht in Gott als einem persönlichen Wesen ist die göttliche Heiligkeit zu suchen, sondern sie offenbart sich in der unabweisbaren Gewalt, welche in dem menschlichen Wesen das Sittengesetz behauptet. Was man die göttliche Heiligkeit heißt ist nichts Anderes, als die Idee dieses allenthalben seine Gewalt geltend machenden Sittengesetzes, und die Gewalt dieses Sittengesetzes selbst ist die Verwirklichung jener Idee, welche in der Eigenschaft der göttlichen Heiligkeit ihren Ausdruck gefunden hat.

Sofern wir zuletzt die göttliche Heiligkeit nicht als eine in Gott seiende Eigenschaft, sondern als eine von den Menschen verlangte gefaßt haben, vermischt sie sich leicht mit einer weiteren göttlichen Eigenschaft, nämlich der Gerechtigkeit. Diese pflegt man in gesetzgeberische und richterliche einzutheilen; denn die Heiligkeit, welche von den Menschen das Gute verlangt, kann wohl nicht von der Gerechtigkeit getrennt werden, welche ihnen die Gesetze des Guten vorschreibt. Wenn wir Gott uns als den moralischen Gesetzgeber vorstellen, so wird sich uns der Eigenschaftsbegriff der Heiligkeit aufdrängen; bringen wir aber den Gedanken der Folgen unseres Gehorsams oder Ungehorsams gegen das Sittengesetz mit dem Gottesbewußtsein in Verbindung, oder denken wir uns ihn als sittlichen Richter, so drängt sich uns der Begriff der Gerechtigkeit auf. Die göttliche

Gesetzgebung selbst wird man schicklicher eine gute und heilige nennen, als eine gerechte; und darum, wenn von der Eigenschaft der Gerechtigkeit die Rede ist, dieselbe mehr auf das Richteramt Gottes, als auf seine Gesetzgebung beziehen. Halten wir also an der richterlichen oder vergeltenden Gerechtigkeit Gottes fest, so kann man diese selbst in belohnende und strafende eintheilen.

Fragt man darnach, wie durch diese Eigenschaft der vergeltenden Gerechtigkeit das göttliche Wesen in sich bestimmt werde, so hat namentlich die Art und Weise, wie das alte Testament von dem Zorn und Grimme Gottes redet, mit dem Begriffe des wahren Gottes so unvereinbar geschienen, daß, wie wir schon früher gesehen haben, die Gnostiker dem alten Testamente sogar einen ganz anderen Gott unterschoben, als dem neuen, und den gerechten Weltschöpfer des alten Bundes von dem guten Gotte genau und streng unterschieden. Um vor solchen Vorwürfen den Gott der biblischen Bücher zu schützen, suchten die Kirchenlehrer aus seinem Wesen alle Leidenschaftlichkeit zu entfernen, von welcher Gott auch nach der biblischen Vorstellung, wenn gleich oft von seinem Zorne die Rede sei, frei gedacht werden müsse. Was aber die Strafe betrifft, so suchten sie als ihren Zweck die Besserung hervorzuheben, oder wenigstens ihre Absicht dahin zu bestimmen, daß vermittelst ihrer das Gute durch die Abschreckung des Bösen gesichert werden solle. Sie suchten also die Gerechtigkeit als eine Zuthat der Güte zu schildern, so daß die beiden Begriffe, Güte und Gerechtigkeit, einander nothwendig zu ergänzen haben.

Sofern aber Gott durch die Ausübung seiner Gerechtigkeit auf die Menschenwelt seinen Einfluß äußert, pflegt man wohl die Bestrafung des Bösen als einen Ausfluß der göttlichen Gerechtigkeit anzusehen, nicht aber ebenso die Belohnung des Guten. Weil es Lukas 17, 10. heißt: „Wenn ihr Alles gethan habt, was euch befohlen ist, so sprechet: wir sind unnütze Knechte; wir haben gethan, was wir zu thun schuldig waren:“ so zog man hieraus den Schluß, daß der Mensch mit dem Vollbringen seiner Pflicht nichts Anderes, als seine Schuldigkeit

gethan habe, daß er also auch keine Belohnung ansprechen könne: Von einem Verdienst des Menschen Gott gegenüber, von dem er ja Alles empfangen habe, könne nicht die Rede sein. Wenn man also gleich die Bestrafung des Bösen als einen Ausfluß der Gerechtigkeit betrachtet, so wendet man sie doch nicht ebenso gerne auf die Belohnung des Guten an, sondern leitet diese, weil der Mensch mit dem Gutesthun blos seine Schuldigkeit thue, lieber aus der göttlichen Gnade ab. Der Widerspruch aber, welcher hierin liegt, fällt in die Augen. Soll der Mensch deswegen kein Verdienst haben, und keine Belohnung für das Gute ansprechen können, weil nur Gott Alles in ihm wirkt, so kann es ihm offenbar nicht zur Schuld angerechnet werden, wenn er das Gute nicht thut, weil er ja blos deswegen das Gute nicht vollbringt, weil Gott nicht in ihm wirkt. Ist er in Beziehung auf die Schuld Gott gegenüber als ein selbstständiges Wesen hingestellt, welches durch das freiwillige Bösesthun seine Strafe verdient, so muß er auch in Beziehung auf das Gutesthun Gott gegenüber in ein gleichmäßiges Verhältniß gestellt werden. Wie dort die Schuld, muß ihm hier das Verdienst werden; er kann nicht auf verschiedene Weise, dort als ein Freier, hier als ein Leibeigener seines Herrn angesehen werden; sondern fällt ihm eine Schuld zu, so hat er auf der anderen Seite auch eine Belohnung anzusprechen. Bei dieser christlichen Vorstellungsweise, daß der Mensch im Fall des Bösesthun eine Schuld, im Fall des Gutesthun aber kein Verdienst habe, sind offenbar die zwei Gesichtspunkte miteinander vermischt, von welchen der eine den Menschen als ein selbstständiges, der andere als ein unselbstständiges Wesen Gott gegenüberstellt. Das Unrechte einer solchen Vermischung braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden; der Mensch kann nicht im Rechthandeln nach dem einen, im Unrechthandeln nach dem anderen Maaßstab, er muß vielmehr in beiden Fällen nach demselben Maaßstab beurtheilt und gemessen werden.

Die Strafe und Belohnung selbst nun aber, welche Gott vermöge seiner Gerechtigkeit ergehen läßt, theilt man in natür-

liche und in willkürliche ein. Unter den natürlichen Belohnungen oder Strafen versteht man die Folgen des Recht- oder Unrechthandelns, welche vermöge der ursprünglichen Einrichtung unserer Natur und der irdischen Verhältnisse von selbst für uns hervorgehen. Unter den willkürlichen Belohnungen oder Strafen versteht man solche Folgen unserer Handlungen, welche Gott vermöge eines besonderen Willensaktes damit verknüpft. Aber auch die Einrichtung unseres Wesens und unserer irdischen Verhältnisse kann doch blos in dem Willen Gottes seinen Grund haben, und darum können auch die Folgen, welche aus dieser Einrichtung unsers Wesens und unserer irdischen Verhältnisse für uns entstehen, nur in dem Willen Gottes selbst gegründet sein, und diese natürlichen Folgen sind darum eben so gut auch als willkürliche zu betrachten. Will man aber doch noch auf dieser Unterscheidung beharren, so ist noch hinzuzusetzen, daß, wenn die natürlichen Belohnungen und Strafen nicht hinreichen, vielmehr dazu gleichsam zu ihrer Vervollständigung willkürliche nöthig sind, damit stillschweigend zugestanden wäre, jene Natureinrichtung, aus welcher die natürlichen Folgen unserer Handlungsweisen hervorgehen, sei als eine unvollkommene von Gott geschaffen worden, und habe durch das Hinzukommen der willkürlichen Strafen und Belohnungen noch einer Nachbesserung bedurft.

Wichtiger als der eben angegebene Unterschied, ist der, zwischen äußeren und inneren Belohnungen und Strafen. Es ist dem Entwicklungsgange der Menschheit ganz gemäß, daß zuerst nur jene äußeren Folgen des Recht- oder Unrechthandelns fast ausschließlich ins Auge gefaßt wurden, daß man unter göttlicher Belohnung, langes Leben, Wohlstand, Kindersegen u. dgl. verstand, und unter göttlicher Bestrafung das Gegentheil. Namentlich in der jüdischen Nation, wo das politische Glück so eng mit dem Festhalten an dem Glauben an einen einigen Gott verbunden war, konnte man das Walten der göttlichen Gerechtigkeit in der äußeren Wohlfahrt des Volkes und der Einzelnen finden, zudem da der Glauben herrschte, daß es der göttlichen Gerechtigkeit gemäß sei, wenn die

späteren Geschlechter für die Sünden der Vorfahren zu büßen haben. Aber je mehr man auf den Gang der Dinge Acht hatte, und dabei die eigene und der Anderen sittliche Würdigkeit mit dem äußeren Schicksale verglich, desto mehr mußte man Mißverhältnisse nach beiden Seiten hin entdecken, indem nicht selten der Gerechte sich und seines gleichen in gedrückter, ja elender Lage fand, während er die Gottlosen in Macht und Ueberfluß schwelgen sah. Inzwischen hatte sich auch das sittliche Bewußtsein so weit entwickelt, daß man eine an den Nachkommen für die Sünde der Vorfahren genommene Strafe für Gottes unwürdig fand, und man konnte also keine Vertheidigung der Gerechtigkeit Gottes in dem Ausweg mehr finden, daß das jeweilige unglückliche Schicksal des Gerechten eine vielleicht ihm selber unbekannte Schuld seiner Väter sei. Weil man aber doch dabei noch nicht so weit gekommen war, die vergeltende Gerechtigkeit Gottes sich anders, denn als eine durch äußere Strafen und Belohnungen sich äußernde vorzustellen, so suchte man den Grund für etwaiges Unglück des Einzelnen in seinen eigenen, wenn auch verborgenen Verschuldungen; oder man glich jene Widersprüche durch die freilich ins Ungewisse auslaufende Forderung aus, daß sie vor dem Tode des Betreffenden noch auf irgend eine Weise ausgeglichen werden mußten, oder ergab man sich auch mit trüber, dumpfer Resignation in den ewigen und unbegreiflichen Rathschluß Gottes. Doch als nach dem Exile der Glaube an die Auferstehung unter den Juden sich zu verbreiten angefangen hatte, war hierin eine ganz bequeme Lösung gegeben. Wenn die Thatsachen fest standen, daß vieles Gute auf dieser Erde nicht belohnt, vieles Böse nicht bestraft werde, ja sogar daß nicht selten in dem Leben Vieler ein empörender Widerspruch zwischen dem inneren sittlichen Werthe und dem äußern Ergehen sich kund thue, so brauchte man zur Ausgleichung dieses Widerspruches jetzt nicht mehr jene grübelnde Annahme verborgener Schuld, nicht mehr jene ungewisse Hoffnung, daß vor dem Tode noch äußeres Schicksal und innerer Werth sich ausgleichen müssen, nicht mehr in trüber Resignation in die Unbegreiflichkeit des Rath-

schlusses Gottes sich zurückzuziehen, sondern man schob alle Ausgleichung in das jetzt geglaubte künftige Leben hinein, wo die vollkommenste Vergeltung, wie man sich diese nur immer wünschen könne, Statt finden werde. Doch auch diese im künftigen Leben gehoffte Vergeltung, blieb eine rein äußerliche und willkürliche: man dachte nicht an die inneren Folgen der Sittlichkeit, an das Gefühl des geförderten Lebens und der entwickelten Kraft, sondern die Hauptsache mußte die Anschauung des göttlichen Wesens, die Gesellschaft mit seligen Geistern u. dgl. sein. Ja jene natürlichen Folgen der Sittlichkeit, jenes frohe Gefühl der Lebensförderung und der Kraftentwicklung wurden so sehr für nichts geachtet, daß selbst der Apostel Paulus in 1. Korinth. 15, 19. sagen konnte: Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christum, so sind wir die Elendesten unter den Menschen, und im 30. Verse desselben Kap. keinen Grund dafür einsieht, warum er alle Stunden in Gefahren stehe, warum er so viele Drangsale erdulden solle, wenn nicht nach dem Tode ein Lohn bevorstünde, ja daß er sagen kann: „wenn die Todten nicht auferstehen, lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt.“ Wenn also selbst dem Apostel Paulus noch die äußere Vergeltung, welche in dem andern Leben erwartet werden soll, so hoch steht, daß er, wenn dieselbe nicht wäre, es für klüger fände, sich ungescheut der sinnlichen Lust zu überlassen, so wurde doch in der weiteren Entwicklung die Vorstellung von dem künftigen Leben immer mehr dahin vergeistigt, daß sich in der gehofften Art der künftigen Vergeltung Aeußeres und Inneres immer mehr mit einander vermischten, und immer mehr von einander unterschieden wurden. Das Ziel dieser Entwicklung aber ist, daß man die göttliche Vergeltung als wesentlich innern Begriff und die Gerechtigkeit Gottes nur in dem inneren Zusammenhang fand, welcher in dem vernünftigen Wesen zwischen Thun und Empfinden gesetzt ist. Dieser Zusammenhang, welcher zwischen dem Thun und Empfinden in dem Wesen jedes Einzelnen sich vorfindet, ist weder der Gegenstoß eines fremden Handelns noch auch der Widerspruch des äußeren Zustandes mit dem Handeln aufzulösen im Stande.

Wenn also hienach jeder seine Vergeltung nicht etwa außer sich im Himmel, sondern in ihm selbst zu suchen hat, so muß man freilich gestehen, daß das äußere Befinden des Einzelnen seinem sittlichen Handeln nicht immer entsprechend ist; aber diese Harmonie zu erreichen, ist die Aufgabe der Menschheit, welche sie freilich niemals vollkommen lösen kann; doch ist dieser äußere Zustand auch nur das Unwesentliche im Vergleich zu jenem inneren Zusammenhange, welcher zwischen dem Thun und zwischen dem Empfinden Statt findet. Schon Spinoza hat gesagt: die Glückseligkeit ist nicht eine Belohnung der Tugend, sondern die Tugend selbst, und in der That ist die Glückseligkeit mit Tugend ein und dasselbe, oder nur die andere Seite derselben, wie auch unglücklich zu sein, d. h. sich unglücklich zu fühlen, die wahre Unsittlichkeit selbst ist. Die Begriffe von Lohn und Strafe aber, wie sie nach dem kirchlichen Begriffe gefaßt zu werden pflegen, fallen auf diesem unserem Standpunkte als unangemessene und einem niedrigeren Gesichtskreise angehörige von selbst hinweg.

§. 39.

Liebe und Seligkeit Gottes.

Haben wir bis jetzt von Eigenschaften des göttlichen Verstandes und des göttlichen Willens gesprochen, so wäre es das angemessenste, die Liebe und Seligkeit Gottes als Eigenschaften des göttlichen Gemüthes zu bezeichnen: aber die kirchliche Glaubenslehre, deren Gange wir hier folgen, scheut sich, diesen Ausdruck zu gebrauchen, weil sie dadurch Gott zu vermenschlichen fürchtet. In der That aber wäre Gott dadurch nicht mehr vermenschlicht, als dieses durch die Eigenschaft des Verstandes und des Willens geschieht; nur mag die geschehene Vermenschlichung in dem Ausdrucke „Gemüth“ mehr in die Augen fallen.

Der Mensch schließt sich in seinem Gefühle theils mit sich selbst, theils mit Anderem zusammen; sein Gefühl ist also entweder Selbstgefühl, oder Gefühl für Anderes. Zwar sind beide Seiten des Gefühls niemals ganz außer einander, indem sie

auf einander die nächste gegenseitige Beziehung haben; aber doch tritt bald mehr die eine, bald mehr die andere Seite in dem Menschen hervor, indem er bald mehr sich im Andern, bald mehr Anderes in sich zu fühlen bekommt. Ueberdieß ist der Ausschlag seines Gefühls, je nachdem er sich im Andern oder Anderes in sich zu fühlen bekommt, ein doppelter: fühlt er seinen eigenen Zustand durch sich oder durch Anderes gefördert, so ist dieß das Gefühl der Lust; fühlt er denselben aber gehemmt, oder theilweise verneint, so ist dieß das Gefühl der Unlust. Die Lust als ein andauernder Zustand betrachtet, ist Glückseligkeit; die Unlust als andanernd angesehen, ist Unglückseligkeit: Betrachtet man die Empfindung von dem Andern so, wie sie nach außen hin sich äußert, so ist sie, wenn das Andere lebensfördernd auf uns wirkt, Zuneigung, wenn aber lebenshemmend, Abneigung: sind aber diese beiden, Zuneigung und Abneigung, auf intelligente und uns gleichartige Weise bezogen, so nennt man sie Liebe und Haß. Daß wir uns auch unglücklich, nicht allein glücklich fühlen können, daß wir nicht allein der Zuneigung und der Liebe, sondern auch der Abneigung und des Hasses fähig sind, muß offenbar als eine Unvollkommenheit und Beschränktheit des menschlichen Wesens erscheinen: deswegen hebt der Mensch diese Unvollkommenheiten in seinem Gotte auf, und faßt ihn als den lediglich Glückseligen und Liebenden. Und weil dieselbe endliche Schranke, welche des Unglücks und des Hasses uns fähig macht, auch in unser Glück und in unsere Liebe sich hereindrängt, indem sie dieselbe trübt, so wird auch diese Schranke in Gott aufgehoben; seine Glückseligkeit als schrankenlose und ungetrübte gefaßt, ist Seligkeit. Ebenso ist seine Liebe eine unendliche, durch nichts getrübte oder gedämpfte; sein ganzes Wesen geht in der Liebe auf; er ist selbst die Liebe. Wenn man nun aber gleich nach kirchlichem Begriffe Liebe und Seligkeit Gottes von einander zu unterscheiden pflegt, so gehören sie doch, näher betrachtet, so zusammen, daß zwischen ihnen kein Unterschied Statt finden kann. Wenn die Liebe oder Güte Gottes diejenige Bestimmtheit seines Wesens ist, vermöge deren er sich allen Dingen zu

genießen gibt, so ist dagegen seine Seligkeit die Bestimmtheit seines Wesens, vermöge deren er in allen Dingen sich selbst genießt. Als die Liebe gießt er sich aus in das All; als der Selige strömt er aus dem All wieder in sich selbst zurück. Das in das All Ausgeflossene wäre ein Verstoßenes, wenn es nicht wieder in den Urquell zurückflöße; dem Zurückfließen aber muß wieder das Ausfließen entsprechen, und demnach wäre die Liebe nicht Liebe, wenn sie nicht zugleich Seligkeit wäre, und die Seligkeit nicht Seligkeit, wenn sie nicht zugleich Liebe wäre. Beide sind eins und dasselbe. So wie wir nach unserem Sprachgebrauch Liebe und Seligkeit gebrauchen, wollen sie etwas von einander Verschiedenes bedeuten: sind in Gott aber Liebe und Seligkeit eins, so können sie auf ihn nicht in der gewöhnlichen menschlichen Deutung übertragen werden wollen, mithin auch nur uneigentlich auf ihn anwendbar sein. Denn um Wohlwollen oder Liebe zu suchen, in dem Sinne, in welchem wir allein von diesen Regungen wissen, dazu gehört eine Natur, welche auch hassen kann; wie auch, um Haß zu empfinden, dazu eine so zusammengesetzte Organisation nöthig ist, wie die menschliche ist; das Nämliche findet auch in Beziehung auf das Gefühl der Seligkeit Statt. Die göttliche Liebe und göttliche Seligkeit ist nichts Anderes, als die Idee der Liebe und der Seligkeit, welche in der Natur und in dem Menschengeiste ewig sich verwirklicht.

Wenn man die göttliche Liebe oder Güte in ihrer Anwendung auf Sünde und Uebel betrachtet, so pflegt sie als Barmherzigkeit, Gnade und Langmuth bezeichnet zu werden. Jonä 4, 11. bedenkt sich Jehovah, ob er Leben zerstören soll oder nicht: dem gestörten Leben kommt er in 1. Moses 8, 21. mitleidig zu Hülfe, indem er, weil ja doch das Dichten des Menschen böse sei von Jugend auf, hinfort nicht mehr alles schlagen will, was da lebet, wie er bis jetzt gethan habe; in 2. Moses 34, 7. heißt es von ihm: er bewahre Gnade in tausend Glied, und vergebe Missethat, Uebertretung und Sünde. Wie er also mit der Vollziehung der Strafe an dem Sünder zögert, so mildert er auch die Strafe, wenn sie schon verhängt ist, indem er nicht ganz nach den Sünden handelt und nach der Misse-

that vergilt, ja wenn rechte Besserung eingetreten ist, so hebt er die Strafe gänzlich auf, indem er, wie es Joel 2, 13. heißt: gnädig, barmherzig, geduldig und von großer Güte ist, und ihn bald die Strafe reut. Wenn durch alle Begriffe der göttlichen Eigenschaften eine Vermenschlichung Gottes sich hindurchzieht, so tritt sie doch hier in seiner Gnade, in der Barmherzigkeit und Langmuth besonders stark hervor. Ganz eigenthümlich ist das Verhältniß, in welches diese Eigenschaften Gottes zu seiner Gerechtigkeit gesetzt werden. Die Barmherzigkeit ist gleichsam der Engel, welche der Gerechtigkeit, die zur Strafe schon das Schwert gezückt hat, wie um Gnade bittend in den Arm fällt: wodurch also die Gerechtigkeit sich nicht für sich selbst in dem gerechten Maaß erhält, sondern erst durch die Barmherzigkeit sich in die gotteswürdige Schranke zurückdrängen läßt. Wir werden unten bei der Lehre von der Sünde und von der Erlösung wieder auf diese Eigenschaften zurückkommen: doch wie unangemessen dieses Verhältniß zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit ist, springt schon hier hinlänglich in die Augen.

§. 40.

Versuche einer speculativen Construction der göttlichen Eigenschaften.

Die philosophische Speculation hat, um der kirchlichen Eintheilung der Eigenschaften Gottes, welche wir in unserer Darstellung beibehalten haben, nicht folgen zu müssen, einige Versuche gemacht, die göttlichen Eigenschaften aus dem speculativen Gottesbegriff abzuleiten. Wenn aber die Philosophie die Vorstellung eines menschenartigen Gottes völlig aufhebt, so kann sie, falls sie ihrem Prinzipe treu bleiben will, consequenterweise auch nicht von göttliche.i Eigenschaften sprechen, da diese eben auf der Vorstellung Gottes, als eines menschenartigen Wesens beruhen. Ebendarum müssen alle Versuche der Philosophie fehlschlagen, die göttlichen Eigenschaften auf speculative Weise zu entwickeln, weil diese Vorstellungen auf schlechthin unspeculativem Boden entstanden sind. Höchstens

kann man Eigenschaftsbegriffe bildlich auf das göttliche Wesen übertragen, und etwa sagen, wer das Absolute menschenähnlich sich vorstellen wolle, der könne diese oder jene Eigenschaft in dasselbe hineinlegen. Die Speculation hat zwar nicht nöthig, irgend etwas an die Stelle der göttlichen Eigenschaften zu setzen: doch wenn je etwas genannt werden wollte, was in dem System der Philosophie eine Stellung einnehme, welche der Stellung der göttlichen Eigenschaften in dem Systeme der kirchlichen Theologie vergleichbar ist, so wären es die Weltgesetze. Aber wie gesagt, man bedarf gar keiner Ergänzung dieser göttlichen Eigenschaftsbegriffe, weil sie auf der Vorstellung Gottes als eines menschenartigen Wesens beruhen, und ebendarum auch in der Philosophie keinen Platz einnehmen können.

§. 41.

Uebergang.

Wir haben bis jetzt die Lehre von Gott, seinem Dasein, seinem dreieinigen Wesen und seinen Eigenschaften entwickelt, und also das absolute Wesen so betrachtet, wie es für das reine Denken über dem Diesseits in dem Jenseits, in dem Elemente der Ewigkeit ist. Weil aber für das Vorstellen das reine und das empirische Erkennen gänzlich auseinander fallen, so betrachtet es das Eine absolute Leben nicht blos als ein jenseitiges göttliches Wesen, sondern es läßt ihm, indem es das Absolute von einem Gegenstande seines reinen und abstrakten Vorstellens zu einem empirischen macht, die diesseitige Welt als zeitliche Offenbarung jenes ewigen Wesens gegenübertreten.

Zweiter Theil
der
eigentlichen Glaubenslehre.

Das Absolute in dem Elemente der Zeit, als göttliches Geschehen.

§. 42.
Eintheilung.

Die Erscheinung des Absoluten in der Zeit gliedert sich nach den drei verschiedenen Momenten der Zeit. Nach dem Momente der Vergangenheit ist die zeitliche Erscheinung des Absoluten heilige Geschichte; nach dem Momente der Gegenwart ist sie die jeweilige religiöse Erfahrung eines Jeden; nach dem der Zukunft ist sie gläubige Hoffnung. Nach diesen drei verschiedenen Momenten theilen sich auch drei verschiedene Abschnitte der Glaubenslehre ab.

Erster Abschnitt

des

zweiten Theiles der christlichen Glaubenslehre.

Die zeitliche Erscheinung des Göttlichen nach dem Momente der Vergangenheit, oder als heilige Geschichte.

---

§. 43.

Uebersicht.

Unser gegenwärtiger Abschnitt betrachtet die zeitliche Erscheinung des Göttlichen als vergangene, heilige Geschichte. Die Welt wird von Gott geschaffen; fällt von dem Schöpfer ab, wird aber durch ihn als Versöhner wieder hergestellt. Dieses dreifache Geschehen theilt den ersten Abschnitt des zweiten Theiles der Glaubenslehre wieder in drei Hauptstücke, wovon das erste von der Schöpfung, das zweite von dem Sündenfall, und das dritte von der Versöhnung handelt.

Erstes Hauptstück.

Von der Schöpfung.

§. 44.

Vorbemerkung.

Die Lehre von der Schöpfung der Welt durch Gott tritt uns in zwei Seiten auseinander, indem wir zuerst die göttliche Thätigkeit selbst, hernach das durch diese Thätigkeit Gesetzte, d. h. die vornehmsten Geschöpfe und deren ursprünglichen Zustand ins Auge fassen.

I.

Die Schöpfung als göttliche That.

§. 45.

Die mosaische Schöpfungsgeschichte und deren verschiedene Auffassung.

Wie wir unseren Abschnitt, eröffnet sich auch das alte Testament mit einer Geschichte der Schöpfung der Welt durch Gott. Gott, heißt es, habe im Anfang Himmel und Erde geschaffen, und aus der wüsten und formlosen Masse durch eine Reihe von Scheidungen, welche innerhalb 6 Tagen auf seinen Befehl vor sich gingen, die jetzige Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Geschöpfe und in der Ordnung ihrer Gesetze hervorgebracht.

Die wahrhaft rechtgläubigen Kirchenlehrer älterer und neuerer Zeit haben diese Erzählung als geschichtliche Wahrheit aufgenommen. Dabei finden die Kirchenväter darin viele allegorische Andeutungen, welchen sie mit aller möglichen Vorliebe nachgingen. Die drei Tage vor der Erschaffung des Lichtes mußten ein Symbol der Dreieinigkeit sein; die unwandelbare Sonne mußte ein Bild Gottes, der wandelbare und wechselnde Mond ein Bild des Menschen sein, die Fixsterne erster Größe sollten die Propheten, die kleineren die Gemeinden der Gläubigen bedeuten, u. s. w. Augustin, welcher ebenfalls von sich ausgibt, daß er die Schöpfungsgeschichte als buchstäblich wahr aufnehme, verflüchtigt doch in seinem Allegorisiren die ganze geschichtliche Grundlage des Sechstagewerkes.

Denn daß Gott sein Werk nach und nach in der Zeit geschaffen haben, und zwar so, daß er dasselbe wie der Mensch, welcher um des widerstrebenden Stoffes willen, nicht auf einmal fertig werden kann, gar in Tagwerke eingetheilt haben soll, mußte natürlich bald als Gottes unwürdig erscheinen; Philo schon hatte erklärt, die Vorstellung, als hätte Gott sechs Tage zur Erschaffung der Welt gebraucht, sei eine einfältige; weswegen ein anderer Kirchenlehrer in der mosaischen Reihenfolge der Schöpfungstage nichts als ein Bild der absteigenden Rangstufe der Geschöpfe finden wollte. Origenes aber sagte geradezu: die Schöpfungsgeschichte sei nur zu denjenigen Theilen der Schrift zu zählen, welche keinen buchstäblich geschichtlichen, sondern nur einen allegorischen Sinn haben. Auffallend mußte sein, daß so vieles, was im 1. Kap. des 1. Buches Mosis, wie z. B. Kräuter, Bäume, Menschen, schon geschaffen war, im zweiten noch einmal geschaffen wurde. Aus Allem schloß Augustin, daß die sieben Schöpfungstage mit unseren Tagen in der Zeit durchaus nicht zusammenzuhalten, vielmehr ganz anders zu denken seien. Er meinte, Gott habe die Gesammtheit der Kräfte und Keime, aus welchen die Dinge der Welt sich entwickeln sollten, in einem zeitlosen Momente geschaffen; erst das, wie die Geschöpfe aus den zeitlos geschaffenen Kräften und Keimen hervortraten, sei in zeitlicher Auf-

einanderfolge vor sich gegangen, aber auch dieß nicht in sechs Tagen, sondern in dem ferneren Zeitverlaufe. Unter jenen sechs Tagen seien sechs Erkenntnißakte der Engel zu verstehen, welchen Gott seine Werke der Ordnung nach zur Vorstellung gebracht habe. Diejenigen, welchen allegorische Deutung nicht genügte, und die den buchstäblichen und geschichtlichen Sinn festhalten zu müssen glaubten, suchten alle möglichen Gründe auf, um zu erklären, warum denn gerade Gott die Welt in sechs Tagen geschaffen habe, da es ja doch in seiner Macht gestanden wäre, sie ebensogut auf einmal zu schaffen. Der Eine wollte darin ein Beispiel finden, welches Gott den Menschen gegeben habe, daß auch sie alles in netter Ordnung Eines nach dem Andern thun sollten; der Andere meinte, Gott habe mit der Weltschöpfung vor den Engeln ein lehrreiches Schauspiel aufführen wollen, noch Andere glaubten, Gott habe darum die Welt in sechs Tagen geschaffen, und nicht auf einmal, wie das für seine unendliche Macht eine Kleinigkeit gewesen wäre, um den Menschen die Möglichkeit an die Hand zu geben, eine Erzählung des Hergangs der Schöpfung verfassen zu können, was ihnen ja nicht möglich wäre, wenn Gott auf einmal Alles ins Dasein gerufen hätte.

Doch wenn wir auch von der Schöpfung der Welt, als einem Sechstagewerk absehen, so fand man bald auch in der Schöpfungsgeschichte selbst viele Schwierigkeiten, welche unüberwindlich schienen. Schon Celsus fand es albern, daß in dieser Schöpfungsgeschichte von Tagen die Rede sei, noch ehe die Sonne geschaffen war. Solchen Vorwürfen wich man gerne durch allegorische Auslegungen aus. Nothwendig mußte man sich auch in der Art stoßen, wie der Mensch geschaffen sein sollte, nämlich aus Thon. Dagegen wahrten sich die Kirchenlehrer, indem sie diese sinnliche Verrichtung des Formens aus Thon zum bloßen Bilde umdeuteten. Nach dem ersten Kap. des 1. B. Mosis waren die Menschen gleich Anfangs als ein Paar geschaffen; nach dem 2. Kap. aber schuf er zuerst blos den Mann, und hernach erst, nachdem dieser in einen Schlaf gefallen war, aus einer Rippe auch das Weib. Gegen diesen

scheinbaren Widerspruch der mosaischen Erzählung, verwahrte man sich so, daß man annahm, im 1. Kap. sei nur erst eine vorläufige Zusammenfassung des Erzählten, und erst im 2. Kap. folge die weitere Ausführung. Am sinnlosesten aber mußte die Angabe scheinen, Gott habe nach der Erschaffung der Dinge am siebten Tage gar vollends ausgeruht, welche Angabe in das absolute Wesen eine nach der Arbeit erfolgte Ermattung zu setzen scheint. Die Kirchenlehrer konnten nicht umhin zuzugeben, daß allerdings ein Ausruhen nach menschlicher Art von dem absoluten Wesen nicht zu denken sei; aber sie wußten die mosaische Erzählung so umzudeuten, daß sie in dem angeblichen Ausruhen Gottes nur den Uebergang Gottes aus der schöpferischen in die erhaltende Thätigkeit fanden.

Hatten solche Zweifel schon in der ältern Zeit sich geltend gemacht, und nicht wenige Schwierigkeiten in die Auffassung der Schöpfungsgeschichte gebracht, so wurden diese Schwierigkeiten doch noch gefährlicher, als Astronomie, Geologie und Kritik zu weiterer Ausbildung kamen. Die Astronomie meinte: wie denn die Erde, die nur ein Planet sei, vor der Sonne, ihrem Centralkörper, habe dasein, wie Abwechslung von Tag und Nacht habe stattfinden, wie die Elemente sich haben scheiden und Vegetation auf der Erde habe sein können, ehe die Sonne war? Ob es auch nur von weitem begreiflich scheine, daß zur Erschaffung der Erde ganze fünf Tage sollen nothwendig gewesen sein, während die Hervorbringung der Sonne, sammt allen Fixsternen, Planeten und Monden nur den Zeitaufwand eines einzigen Tages gebraucht habe? Wenn man noch weiter sagte, überhaupt gehe es aus der Schöpfungsgeschichte klar hervor, daß die sämmtlichen Himmelskörper nur als dienende Lichter und Zeitmesser der Erde aufgeführt werden, was doch nur für die Vorstellung der alten Welt und des jetzigen gemeinen Mannes, nicht aber für die Wissenschaft einen Sinn habe: so antworteten darauf die Rechtgläubigen, die mosaische Schöpfungsgeschichte sei von dem Standpunkt unserer Erde aus aufgenommen, und eben für Erdenbewohner berechnet, und man könne sich darum nicht

verwundern, wenn von der Ausbildung der Erde ausführlicher die Rede sei, als von der Bildung anderer, wenn auch größerer Weltkörper. Doch hatte mit solchen Untersuchungen der Widerstreit zwischen Schrift und Wissenschaft sich schon offenbar genug hervorgethan, und man wußte denselben meist nur durch Selbstbetrug zu bemänteln.

Aber nicht blos die Astronomie, sondern auch die Geologie machte das Recht für sich geltend, ein Wort in der Schöpfungsgeschichte mitsprechen zu dürfen. Hatte man es früher zu langsam gefunden, wenn Gott zur Erschaffung der Welt sechs Tage gebraucht haben soll, so fand es dagegen die Geologie viel zu schnell. Das Ablaufen der Wasser auf der Erde, so daß das Trockene hervortrat, das Sichscheiden von Land und Meer konnte der Natur der Sache, so wie auch unverkennbaren Spuren zufolge unmögleich in Einem Tage vor sich gehen, desgleichen auch die übrigen Naturprozesse, deren Erzählung die Schöpfungsgeschichte enthält, viel zu schnell erfolgen. Die Theologen, welche freilich gegen alle vernünftige Einwürfe sich leicht zu helfen wissen, meinten nun, es stehe nirgends geschrieben, daß man unter den Tagen, von welchen Moses spreche, gerade Tage in gewöhnlichem Sinne, welche 24 Stunden zählen, verstehen müsse. Bei den Propheten bedeutet die Formel „an jenem Tage“ oft so viel als „zu jener Zeit“, und so könne man ja wohl unter den Tagen der Schöpfungsgeschichte beliebig lange Zeiträume verstehen. Die rechtgläubigen Theologen führen hier freilich ein ganz sonderliches Kunststück der Auslegung auf, indem sie unter den Tagen der Schöpfungsgeschichte Zeiträume von beliebiger Länge verstehen wollen. Ausdrücklich ja sind die mosaischen Schöpfungstage durch Morgen und Abend begrenzt. Wenn aber die Theologen trotz dieser Einsicht doch auf ihrer künstlichen Auslegung beharren wollen, so kann man das nicht anders erklären, als daß die Rechtgläubigkeit in der frommen Absicht, an dem buchstäblichen und geschichtlichen Sinne der Schrift genau festzuhalten, sich selbst belügt.

Was aber die Untersuchungen der Astrologie und Geologie an dem mosaischen Berichte des Hergangs der Schöpfung noch

Gutes übrig ließen, das stürzte unbarmherzig vollends die Kritik zusammen. Sie nämlich machte es augenscheinlich, daß im 1. und 2. Kapitel zwei ganz verschiedene, von einander abweichende Schöpfungsgeschichten enthalten sind, wovon doch offenbar im besten Falle blos eine auf historische Wahrheit Anspruch machen kann. Wenn man aber unmöglich beweisen konnte, daß auch nur eine der beiden Schöpfungsgeschichten den Moses zum Urheber habe, wenn also mit dieser Unmöglichkeit des Erweises ihres Ursprungs die genannten Erzählungen zu Arbeiten unbekannter Verfasser herabgesunken waren, so hatten sie ebendamit das Vorurtheil göttlicher Eingebung verloren. Mußten sie nun blos als menschliche Berichte angesehen werden, und zwar von Dingen, welche über alle menschliche Erfahrung hinaus liegen, so konnte man sie nicht mehr anders, denn als Dichtungen betrachten, welche im Munde des Volkes entweder entstanden, oder jedenfalls fortgepflanzt worden sind. Und zwar muß man die Schöpfungsgeschichte als eine Mythe betrachten, welcher jede geschichtliche Grundlage fehlt, weil, was sie berichtet, jenseits aller möglichen Erfahrung liegt. Wir sind also soweit entfernt, in dem biblischen Berichte von dem Hergang bei der Schöpfung auch nur eine Spur von Wahrheit zu finden, daß wir vielmehr in derselben nichts Anderes, als eine Dichtung über den Ursprung der Welt erblicken, wie sich dergleichen fast bei allen Völkern finden.

§. 46.

Schöpfung aus Nichts.

In dem 2. Buch der Maccabäer, Kap. 7, 28. heißt es: „Siehe an Himmel und Erde und alles was darinnen ist, dieß hat alles Gott aus Nichts gemacht, und wir Menschen sind auch so gemacht.“ Diese Stelle aus einem apocryphischen Buche fand bald so ungebührliche Wichtigkeit, daß sie unter allen anderen Stellen, welche sich auf die Weltschöpfung beziehen, unbedingt den Vorrang erlangte. Dem ursprünglichen Texte nach heißt es in jener Stelle: Gott habe die Welt erschaffen aus dem Nichtseienden dafür setzte die Bibelüber-

setzung: Gott habe die Welt erschaffen aus dem Nichts. Gar wohl nun kann das Nichtseiende, von welchem in dem 2. Maccabäerbuche die Rede ist, nichts Anderes bedeuten wollen, als die gestaltlose Masse, oder das ungestaltete Wesen, wie Luther übersetzt, aus welcher nach Weisheit 11, 18. Gott die Welt geschaffen haben soll. Ist es ja doch selbst auch in 1. Moses 1, 1. nicht deutlich, was man darunter verstehen soll, wenn es dort heißt, die Erde sei wüste und leer gewesen, indem man nicht recht weiß, ob man sich einen etwa formlosen Stoff denken soll, welchen der Welt bildende Gott schon vorgefunden, oder ob er den Stoff, aus welchem er die Welt bildete, selbst auch hervorgebracht hat.

Weil der Mensch so seine Werke zu bilden pflegt, daß er immer einen Stoff vor sich hat, aus welchem er das zu Schaffende herausnimmt, so lag dem gemeinen Verständniß die Vorstellung am nächsten, Gott eine Materie gegenüber zu stellen, welche er bei der Weltschöpfung nur zu bearbeiten brauchte. Die ältesten platonisirenden Kirchenlehrer sprechen von einer Hervorbringung der Welt aus einem gestaltlosen Stoffe, und andere, namentlich gnostische Parteien, stellten Gott eine ewige Materie gegenüber. Weil aber, wenn Gott eine ewige Materie gegenüber gestellt wurde, der Gedanke nahe lag, ein Gott, dem etwas ihm Feindliches gegenüberstehe, könne kein absolutes Wesen sein, und weil, wenn Gott einen Stoff vor sich hatte, aus welchem heraus er die Welt bildete, seine Schöpferkraft leicht, als an den vorhandenen Stoff gebunden, sich vorgestellt werden konnte: so konnte es wohl am Gotteswürdigsten erscheinen, wenn man sich alle Dinge, wie den Sohn, aus seinem eigenen Wesen hervorgebracht dachte. Aber gerade um die Art der Hervorbringung des Sohnes von der Art der Hervorbringung der Welt unterscheiden zu können, setzte die Kirche ausdrücklich fest, die Welt sei weder aus einem vorliegenden Stoffe, noch auch aus dem Wesen Gottes, wie der Sohn, sondern durch seinen bloßen Willen aus dem Nichts hervorgebracht. Dabei dachte man sich die Sache so, daß Gott am ersten Tage aus dem reinen Nichts die formlose Materie her-

vorgebracht habe, aus welcher er sodann in den folgenden Tagen die Welt bildete.

Wenn aber dagegen die Philosophie mit dem Einwande kam, aus nichts wird nichts, so drängte man die Wahrheit dieses Satzes auf das Gebiet der endlichen Ursächlichkeit zurück. Doch von jeher war schärferen Denkern die Schöpfung aus Nichts eine inhaltsleere Bestimmung. Die neuere Dogmatik, welche der Philosophie zugänglich ist, hat darum diese Vorstellung fallen lassen, und sie blos dem Kirchenglauben überlassen.

§. 47.

Grund und Zweck der Weltschöpfung.

Alle Bestimmungen, welche von der Kirche über den Grund und Zweck der Weltschöpfung ausgingen, beruhen auf dem platonischen Satze, daß Gott als der Gute neidlos und als der Neidlose darauf bedacht gewesen sei, sich ähnlichen Wesen mitzutheilen. Nicht etwa, so sagte man, weil Gott der Welt bedurft hätte, schuf er die Welt, sondern blos, weil er nach seiner Güte sich auch nach außen ergießen und vervielfältigen wollte. Hierin liegt bereits, wenigstens im Keime, ein Widerspruch. Auf der einen Seite sagt man, Gott habe der Welt nicht bedurft, und auf der anderen, seiner Güte habe das in sich selbst Bleiben nicht genügt; woraus ja eben folgt, daß ihm gerade um seiner Güte willen die Mittheilnng an die Welt ein Bedürfniß war.

Wie mit dem Beweggrunde, so ist es auch mit dem Zwecke der Weltschöpfung beschaffen. Es versteht sich von selbst, daß der Zweck des absoluten Wesens nur ein absoluter, ein in ihm selbst liegender sein kann. Aber eben in dieser Bestimmung, daß der Zweck des absoluten Wesens blos ein auf das Absolute selbst bezüglicher sein könne, liegt bereits eine Verendlichung des absoluten Wesens, indem blos ein endliches Wesen seine eigene Glückseligkeit oder Ehre so bezweckt, daß es die Glückseligkeit oder Ehre der Anderen von der eigenen unterscheidet, oder ihr unterordnet: bei dem absoluten Wesen aber kann zwischen eigener Glückseligkeit und der Glückseligkeit Anderer kein

Unterschied stattfinden, indem es in sich nur seine Geschöpfe und in den Geschöpfen sich selber suchen und finden muß. Dieses wollten die Dogmatiker durch die Unterscheidung ausdrücken, der Endzweck der Schöpfung sei die Ehre Gottes, ihr Mittelzweck aber das Heil der Menschen. In dieser Unterscheidung von Endzweck und Mittelzweck aber liegt eine Zweideutigkeit, welche doch die Welt, oder deren Glückseligkeit und Vollkommenheit, als das bloße Mittel zu dem Zwecke der Verherrlichung Gottes erscheinen läßt. Nur in der göttlichen Güte oder Liebe fällt Verherrlichung Gottes und Beglückung der Geschöpfe, oder Endzweck und Mittelzweck in Eins zusammen.

Aber wir müssen hier, wenn in der Weltschöpfung von einem Zwecke Gottes die Rede ist, das wiederholen, was wir schon früher in anderer Beziehung geltend gemacht haben, daß, wenn Gott die Weltschöpfung bezweckt haben soll, ihm, ehe der Zweck erreicht war, etwas gefehlt haben muß, daß er also vor der Weltschöpfung nicht als der Selbstgenugsame, Absolute erscheint. Die Schöpfung der Welt gehört darum zur Verwirklichung des Wesens Gottes; es konnte ihm nicht freistehen, die Welt zu schaffen oder nicht.

Gerade das Letzte aber, daß es ganz in Gottes Willkür gelegen habe, die Welt auch ungeschaffen zu lassen, behauptet die Kirchenlehre auf das nachdrücklichste. Die göttliche Vollkommenheit und Seligkeit sei keineswegs durch das Dasein der Welt in irgend etwas bedingt, oder auch nur durch dieselbe irgend eines Zuwachses fähig; vielmehr habe Gott die Welt nur in Folge eines freien und willkürlichen Entschlusses geschaffen. Ebenso gut, als er sie geschaffen hat, hätte er die Erschaffung auch unterlassen können. Man sieht, diese Ansicht stellt die Erschaffung der Welt als eine bloße Sache der Willkür Gottes dar; ebendamit aber ist die Weltschöpfung selbst nicht anders, denn als ein Werk des Zufalls hingestellt. Man unterließ deswegen bald, die Behauptung, daß Gott die Welt auch hätte ungeschaffen lassen können, so schroff hinzustellen, und fragte nur: ob Gott, wenn er das Schaffen überhaupt nicht habe unterlassen können, nicht möglicher Weise eine andere Welt,

als die gegenwärtige, hätte hervorbringen können? Leibnitz antwortet auf diese Frage: Wenn Gott irgend etwas schaffen wolle, so drängen sich in ihm so zu sagen viele Möglichkeiten zusammen, welche alle zur Wirklichkeit werden könnten. Unter diesen verschiedenen Möglichkeiten wählt dann Gott und läßt diejenige zur Wirklichkeit werden, welche am meisten Vollkommenheit hat. Verschiedene Gründe also würden nach dieser Vorstellung in dem göttlichen Wesen zusammenstoßen, von welchen der allervollkommenste Verstand alsdann das Beste auswählt. Die freie Wahl wäre hiernach Gott immerhin überlassen; nur muß seine Wahl, weil er ein göttliches Wesen ist, auf das Vollkommenste fallen. Aber kann man sich denn von dem allervollkommensten Verstande denken, daß in ihm entgegengesetzte Gründe zusammenstoßen, ist vielmehr nicht ein solch innerer Widerstreit verschiedener Gründe nur ein Zeichen des endlichen menschlichen Wesens, nur ein Prozeß, welcher allein in dem endlichen menschlichen Verstande vor sich gehen kann? Gott ist etwa dadurch hingestellt, wie ein grübelnder Künstler, der sich den Kopf zerbricht, entwirft, vergleicht, verwirft und wählt. In Beziehung auf das absolute Wesen ist das Reich der Möglichkeit gar nicht da. Was für ihn möglich ist, das ist wirklich für ihn; wollte er etwas nicht schaffen, so wäre es auch nicht möglich. In Gott sind Wesen und Willen eins: wenn man also sagt, Gott hätte möglicher Weise auch etwas anderes schaffen können, so sagt man ebendamit: Gott selbst könnte möglicher Weise auch ein anderer sein. Kann er aber nur der sein, der er ist, und kein anderer, so hat er auch nur das schaffen können und wollen, was und wie er es wirklich geschaffen hat.

Sind wir hiernach zur Ueberzeugung gelangt, daß Gott die Welt weder gar nicht, noch auch anders hätte schaffen können, wenn also ihre Hervorbringung eine in dem göttlichen Wesen gelegene Nothwendigkeit ist, so ist und bleibt es dabei, daß Gott, so lange die Welt noch nicht geschaffen ist, seinem eigenen Wesen nicht genügt, oder daß er ohne die Schöpfung noch nicht als das wahrhaft Absolute gedacht werden kann.

Die Kirchenlehre freilich stellt sich Gott als fertig und vollkommen vor, auch abgesehen von der Weltschöpfung, wogegen Schelling mit Recht behauptet, wenn das allervollkommenste Wesen schon zuerst vor der Schöpfung als allervollkommenstes existirt hätte, so hätte es keinen Grund gehabt, die endlichen Dinge hervorzubringen, weil es schon im wirklichen Besitze der Vollkommenheit gewesen sei.

Um aber denn doch behaupten zu können, das göttliche Wesen habe auch ohne die Weltschöpfung sich selbst genügt, habe also der Erschaffung der Welt auch nicht bedurft, flüchtete man sich in die Dreieinigkeit zurück. In dem Verhältniß der drei Personen des göttlichen Wesens zu einander soll Gott alles dasjenige schon gehabt haben, was ihm nach unserer Ansicht erst in der Schöpfung werden kann. Wenn Selbstbewußtsein und Persönlichkeit blos einer anderen Person gegenüber möglich sei, so habe der Vater ja im Sohne diesen andern, welchem gegenüber er sich seiner als Person bewußt werde. Wenn Gott nicht ohne die Offenbarung seines Wesens gedacht werden könne, so sei diese ja in der Zeugung des Sohnes und in dem Ausgange des Geistes ewig gegeben. Nach dieser Ansicht würde Gott seine Vollkommenheiten nur zusammen und in einander anschauen, nicht aber jede für sich, und von der anderen abgesondert; die göttliche Selbstanschauung also wäre keine in sich vollendete. Gott darf sich, damit seine Selbstanschauung eine vollendete sei, nicht blos ein Anderer, als Vater und Sohn sein, sondern auch ein Anderes, und um dieses zu sein, muß er die Welt erschaffen. Hegel hat den Zweck der Weltschöpfung so ausgedrückt: der Zweck Gottes bei der Schöpfung könne nur sein, daß sein Begriff ihm gegenständlich werde, er sich selbst in der Verwirklichung habe.

Bei dieser Betrachtungsweise aber fragt es sich, ob denn überhaupt noch von einem Beweggrund und Zwecke im eigentlichen Sinne geredet werden könne, oder ob überhaupt noch die Schöpfung ein freier Akt des absoluten Willens genannt werden dürfe? Nach unserer Auffassungsweise ist von einem bewußten, mit Reflexion verbundenen Willen natürlich nicht die

Rede; am ehesten könnte man jenen Willen, welcher bei der Weltschöpfung thätig war, mit dem schönen Drange einer werdenden Natur vergleichen, welche sich zu entfalten strebt. Blos eine Person kann einen freien Willen haben; sofern wir aber annehmen, daß durch die Weltschöpfung erst Gottes Persönlichkeit geschaffen werde, er also für sich selbst noch keine habe, so kann bei ihm von einem freien Willen im gewöhnlichen Sinne auch nicht die Rede sein. Wir können unter dem göttlichen Willen, welcher die Schöpfung will, nichts Anderes verstehen, als den unwillkürlichen Drang der ewigen Natur zur Selbstentfaltung.

Wenn man sagt, Gott habe die Welt erschaffen, so spricht man damit nur eine Bestimmung aus, welche etwa sein kann oder auch nicht, eine Bestimmung, die, weil sie eine willkürliche und zufällige ist, auch nicht zu dem Begriffe Gottes gehört. Daß Gott die Welt erschaffen habe, wird, indem man behauptet, ihre Erschaffung sei keine nothwendige gewesen, blos zu einem willkürlichen Akte Gottes herabgedrückt, welchen er ebenso gut hätte unterlassen als vollbringen können. Aber soll Gott Geist sein, so muß er sich selber offenbaren: denn dieß ist sein Begriff. Wenn aber die Welt nicht ist, in was sollte dieser Geist sich offenbaren? Ohne die Welt wäre Gott nur eine abstrakte Idee; soll ein Gott sein, so muß er als Schöpfer aufgefaßt werden, denn ohne die Welt wäre Gott nicht Gott. Mit merkwürdiger Keckheit hat Angelus Silesius diesen Gedanken, daß Gott ohne die Welt nicht Gott sein könnte, in seiner mystischen Weise ausgeführt.

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben;
Werd' ich zu nicht: er muß vor Noth den Geist aufgeben.
Daß Gott so selig ist und lebet ohn' Verlangen,
Hat er sowohl von mir, als ich von ihm empfangen.
Gott ist so viel an mir, als mir an ihm, gelegen:
Sein Wesen helf' ich ihm, wie er das meine, hegen.
Gott ist wahrhaftig nichts, und so er etwas ist,
So ist es nur in mir, wie er mich ihm erkiest.
Ich bin Gotts ander Er, in mir findt er allein,
Was ihm in Ewigkeit wird gleich und ähnlich sein.

Hiernach ist also das göttliche Wesen nicht etwas vor der Weltschöpfung Vollkommenes und Fertiges, vielmehr wird es erst in der Welt; oder wie Hegel sagt: das Absolute ist wesentlich Resultat; nicht also eine fertige Zahl von vornen herein, es ist nicht von Anfang an, sondern wird am Ende erst das, was es in Wahrheit ist.

Dadurch aber scheinen wir uns dem Vorwurfe auszusetzen, als ob wir einen Gott lehrten, welcher im Anfang unvollendet ist, und erst zeitlich sich entwickelt. Diesem Vorwurfe wollen wir in der Untersuchung entgegen kommen, ob die Schöpfung als ein zeitlicher, oder als ein ewiger Akt zu denken sei.

§. 48.

Zeitliche oder ewige Schöpfung.

Die mosaische Erzählung der Schöpfungsgeschichte verlegt die Schöpfung gutes Muthes an den Anfang, läßt sich aber auf keine Erörterung ein, was, da doch Gott selbst keinen Anfang haben kann, vor dem Anfange der Welt für Gott da gewesen sei, wenn gleich nichts natürlicher, als diese Frage war. Man half sich mit der Annahme, schon vor der Weltschöpfung sei eine unabsehbare Reihe verflossener Zeiträume gewesen. Die Schrift selbst schien hiefür einen Anknüpfungspunkt zu geben, indem in dem Brief an den Titus 1, 2. von Gott die Rede ist, als vor den Zeiten der Welt seiend. Man dachte sich demnach schon vor der Schöpfung der Welt eine unendliche Reihe von Jahrhunderten, während welcher Gott der Vater mit dem Sohn und heiligen Geiste, und mit den Engeln allein gewesen sei. Noch nicht 6000 Jahre unsrer Welt sind voll, so ruft Hieronymus aus, wie viele Ewigkeiten, welche Zeiträume, welche ins Unendliche auseinander hervorquellende Jahrhunderte müssen vorhergegangen sein!

Wer besonnen dachte, der konnte sich bei der Annahme, daß der Schöpfung der Welt eine so unendliche Reihe von Jahrhunderten vorhergegangen sein soll, der Frage nicht enthalten, warum denn Gott, da doch die Weltschöpfung etwas Gutes sei, die Uebernahme dieses Geschäftes so gar lange hin-

ausgeschoben habe? Wie kam er, fragte man, auf einmal dazu, etwas zu thun, was er die ganze Ewigkeit zuvor nicht gethan hatte? oder was that denn Gott, ehe er Himmel und Erde schuf? wenn er ruhte, warum setzte er denn diese Ruhe nicht fort? warum brachte er denn, indem er mit der Weltschöpfung aus seiner Ruhe heraustrat, in sein göttliches Wesen eine Veränderung und einen Wechsel hinein, welcher seiner Ewigkeit widerstreitet? Die Philosophen setzten noch hinzu, die Ruhe Gottes könne doch nicht soviel als Unwirksamkeit sein: in solchem Sinne könne seine Güte nicht ruhen, vielmehr müssen Güte, Macht und Herrschaft zu allen Zeiten in ihm sich wirksam zeigen. Darum kann er nicht blos von einer gewissen Zeit an Schöpfer und Herr sein, sondern er muß dieses von Ewigkeit her gewesen sein, also auch von Ewigkeit her eine Welt erschaffen und regiert haben.

Origenes behauptete zwar aufs bestimmteste den Anfang dieser jetzigen Welt; aber ebenso bestimmt läugnete er, daß diese oder irgend eine Welt die erste gewesen sei, oder die letzte sein werde. Um seinen Satz zu beweisen, berief er sich hauptsächlich auf zwei Gründe, nämlich erstens, daß die schöpferische und Welt beherrschende Thätigkeit nothwendig zum Wesen Gottes mitgehöre, und zweitens daß, wenn Gott einen Uebergang vom Schaffen zum Nichtschaffen gemacht hätte, dieses einen Wechsel und eine Veränderung in das göttliche Wesen bringen würde. Weil das vorstellende Bewußtsein die Abhängigkeit der Welt von Gott und die Unabhängigkeit Gottes von der Welt sich so am faßlichsten machen kann, wenn die Welt einmal nicht gewesen, und erst zu einer gewissen Zeit, da es Gott beliebte, ins Dasein gerufen worden ist, so wollte die Kirche den Gründen des Origenes nur wenig Gehör schenken; auch schien damit, wenn der Welt, wie dem Sohne eine Dauer von Ewigkeit her zugeschrieben wurde, sich der festgesetzte Unterschied zwischen der Welt und zwischen dem Sohne Gottes zu verwischen. Man glaubte deswegen von Seiten der Kirche jenen beiden von Origenes angeführten Gründen begegnen zu müssen. Wenn er als ersten Grund dafür, daß weder diese

noch irgend eine Welt die erste gewesen sei oder die letzte sein werde, anführte, die schöpferische und weltbeherrschende Thätigkeit gehöre mit Nothwendigkeit zu dem Wesen Gottes, so behauptete man dagegen von kirchlicher Seite, Schöpfer und Herr zu sein, gehöre nicht ebenso, wie Gott zu sein, zu dem göttlichen Wesen, vielmehr bezeichne das Schöpfer- und Herr-Sein, blos ein äußeres Verhältniß Gottes, in welches er gar wohl erst mit der Zeit eingetreten sein könne. Mit Recht aber wies man eine solche Unterscheidung, welche das göttliche Wesen und das schöpferische Wirken auseinander halten wollte, als Gottes unwürdig zurück, indem in ihm Wesen und Wirken dasselbe sei. Wie er von Ewigkeit sei, so sei er auch von Ewigkeit Schöpfer, ohne ein Schaffen und Wirken könne man sich Gott gar nicht als einen lebendigen denken.

Gegen den anderen von Origenes angeführten Grund, daß, wenn man die Schöpfung einen zeitlichen Anfang nehmen lasse, dadurch in das göttliche Wesen ein Uebergang von Nichtschaffen zum Schaffen, also ein Wechsel und eine Veränderung gesetzt werde, bemerkte Augustin: so gut eine Münze, je nachdem sie in Verhältnisse komme, ein Preis, ein Pfand, oder sonst wie anders betitelt werden könne, ohne daß sie dadurch an ihr selbst eine Veränderung erleide, ebenso gut könne von einer bestimmten Zeit an, der eingetretenen Verhältnisse willen, Gott nicht blos Gott, sondern auch Herr und Schöpfer genannt werden, ohne daß dadurch in sein Wesen selbst eine Veränderung oder ein Wechsel gebracht sei. Man sieht, in dieser Entgegnung blieb Augustin blos bei der äußeren Bezeichnung Gottes als eines Schöpfers und Herrn hängen, und man konnte ihm entgegenhalten, wenn Gott die Schöpfung, welche er früher nicht wollte, auf einmal wollte, sich also vom Nichtwollen zum Wollen in sich fortbewegt hat, so werde dadurch Veränderung und Zeit in sein inneres Wesen hineingetragen. Weil er, ehe er schuf, oder schaffen wollte, ein anderer sein müßte, als nachdem er schaffen wollte, oder geschaffen hat, deswegen, um das göttliche Wesen von dieser Veränderlichkeit und diesem Wechsel zu befreien, müßte man

annehmen, die geschaffene Welt sei gleich ewig mit dem göttlichen Wesen. Dagegen aber hatte Augustin die Bemerkung bereit, es sei in Gott ein und derselbe unveränderliche Wille, welcher bis zu einem gewissen Zeitpunkte nicht gewollt, von diesem Punkte an aber gewollt habe; es sei also keine Veränderung in sein Wesen gesetzt, wenn die Entstehung der Welt von einem gewissen Zeitpunkte an erst angefangen habe, weil er ja selbst in seinem unveränderlichen Willen den Eintritt dieses Zeitpunktes weder früher noch später wollte; aber freilich muß Augustin selbst hinzusetzen, es sei etwas sehr Hohes und Geheimnißvolles, daß Gott immer gewesen sei, und daß er die Welt nicht immer, sondern nur von einem gewissen Zeitpunkte an gewollt habe, ohne dabei jedoch seinen Willen und Rathschluß zu ändern. Die Scholastiker drückten dieses so aus, daß sie sagten, Gott habe zwar die Welt nicht von Ewigkeit her schaffen wollen, aber von Ewigkeit her habe er sie einmal schaffen gewollt: den ewigen Rathschluß seiner Güte und Liebe habe er nur in der Zeit zur Ausführung gebracht. Mit solch spitzfindigen Unterscheidungen aber ist wenig geholfen, denn die Veränderlichkeit ist dadurch nur aus dem Wesen Gottes in sein Wirken verlegt, und dadurch ein Unterschied zwischen Wollen und Thun, zwischen Vorbereiten und Bereiten in ihn gesetzt, welche ebenfalls das absolute Wesen nicht weniger verendlicht.

Wenn man sich, um Gott vor der Schöpfung eine Stellung anzuweisen, in die vor derselben verflossenen Zeiträume zurückflüchtete, so bemerkte man dagegen mit Recht, daß ja die Zeit selbst von Gott geschaffen sei, wie man also von Zeiten vor der Schöpfung sprechen könne, da die Zeit selbst nur ein Werk der Schöpfung sei? Die Zeit sei nichts, als das Ergebniß der Bewegung der Himmelskörper; unmöglich also könne man, ehe diese geschaffen worden, von einer Zeit sprechen. Auch Augustin gab das zu, daß von einer Zeit nicht die Rede sein könne, so lange nur Gott allein war, dessen Ewigkeit ja von selbst alle zeitliche Aufeinanderfolge ausschließe; aber darum wollte er sich doch nicht entschließen, die Welt von

Ewigkeit her geschaffen sein zu lassen, weil ja, wenn die Welt gleich ewig mit Gott wäre, sie ihm selber gleich gesetzt würde. Wie nun aber soll man sichs denken, daß zwar allerdings keine Zeit gewesen sein soll, ehe die Welt geschaffen wurde, diese aber doch auch nicht von Ewigkeit geschaffen sein soll? Augustin nahm hier den Ausweg, daß er behauptete, die Welt sei geschaffen, nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit.

Diese Auskunft ist bis heute noch das Stichwort der rechtgläubigen Theologie geblieben. Sieht man dieselbe näher an, so kann man den Gedanken, daß die Welt nicht in, sondern mit der Zeit geschaffen sei, nicht anders bezeichnen, denn als ein bloßes gedankenleeres Wort. Denn es ist eine Täuschung, wenn man sich einbilden will, in der göttlichen Ewigkeit lasse sich ein Punkt befestigen, von welchem abwärts Welt und Zeit beginnen, während rückwärts davon die pure Ewigkeit liege. Hat man einmal einen solchen Punkt zu befestigen versucht, so ist nicht allein das vorwärts, sondern ebensowohl auch das rückwärts Liegende zeitlich geworden. In der Ewigkeit gibt es keinen festen Punkt, von welchem man ausgehen könnte, ein jeder sinkt, sowie man sich darauf stützen will, in das Bodenlose zurück. Gar schön hat man sich auch so ausgedrückt, die Welt sei nicht in, sondern am Anfang und im ersten Augenblick der Zeit geschaffen worden, wie wenn der Anfang oder der erste Augenblick der Zeit nicht auch selbst Zeit wäre. Das Haltungslose, welches in dieser Ausflucht liegt, ist Augustin selbst nicht entgangen, und er ging deswegen selbst über dieselbe hinaus. Wenn Gott, sagt er, immer Herr war, so hatte er auch immer eine von ihm beherrschte Kreatur, doch ohne daß sie in ihrer unendlichen Zeitlichkeit seiner Unendlichkeit gleich käme. Wenn Gott also gleich niemals ohne die Kreatur war, so war er doch gewissermaßen vor ihr, nicht durch eine vorangehende Zeit, sondern vermöge seiner sich selbst gleichbleibenden Ewigkeit. Deutlicher noch drückt Scotus Erigena dieses so aus, daß Gott der Welt nicht der Zeit, sondern der Ursächlichkeit nach vorangehe.

Eine Ewigkeit der Welt können wir uns allerdings nicht vorstellen, indem wir ebensowenig eine unendliche Zeit, als einen grenzenlosen Raum uns zur Vorstellung bringen können. Weil aber dieser Fehler einzig und allein in unserem Vorstellungsvermögen liegt, so darf man deswegen die Ewigkeit der Welt nicht verwerfen; denn denken, wenn uns auch nicht vorstellen, können wir wohl, daß die Ewigkeit in einer anfangs nur endlosen Zeitreihe sich auslege, und Gott in einer Unendlichkeit neben und nach einander seiender Schöpfungen sich verwirkliche. Der Philosophie unserer Zeit ist die Unzertrennlichkeit des Endlichen und des Absoluten eine Grundanschauung. Wenn das Unendliche ist, sagt Schelling, so muß das Endliche bei ihm und von ihm ungetrennt sein. Das All sei nichts anderes, als die Affirmation, womit Gott sich selbst bejahe. Wenn man das All oder die einzelnen Dinge in demselben aufhebe, oder wenn man sie überhaupt je oder in irgend einer Zeit aufgehoben denke, so hebe man Gott selber auf, wie man, wenn man die einzelnen Punkte des Umkreises auslösche, damit den Umkreis, mit dem Umkreis den Mittelpunkt, und mit Umkreis und Mittelpunkt den Kreis selber tilge. Hätte also die Welt jemals angefangen, so wäre mit dieser Behauptung die Idee Gottes selber aufgehoben. Denn Gott und All sind zwei völlig gleiche Ideen, das All ist nicht von Gott, und Gott nicht von dem All verschieden.

Bei einer solchen Betrachtungsweise, welche den Schöpfer mit dem All selber gleichstellt, ist freilich der Schöpfungsbegriff eigentlich gänzlich aufgehoben, denn der Begriff der Schöpfung setzt einen Gott voraus, welcher, ganz abgesehen von der Schöpfung, schon für sich selber fertig ist; Gott entschließt sich zur Schöpfung ganz unabhängig von derselben, wie sich etwa ein Mensch zur Ausarbeitung eines Buches oder Kunstwerkes entschließt. Nach den Prinzipien der neueren Philosophie aber gehen die Vollendung des absoluten Wesens und das Vorhandensein der Welt mit einander Hand in Hand; in der Welt erst wird die Gottheit wirklich. Damit aber ist nicht gemeint, als ob etwa einmal eine Zeit gewesen wäre, wo Gott unvoll-

endet war, als ob er erst mit der Zeit zur Vollendung gekommen wäre. Vielmehr ist er von Ewigkeit her vollkommen; aber dieses nur, sofern er von Ewigkeit her geschaffen hat und schafft. Ist also nach unserer Betrachtungsweise schon der Begriff einer Schöpfung aufgehoben, so brauchen wir natürlich auch nicht nach einem Anfangspunkt der Welt zu fragen, wie denn überhaupt auf diesem Standpunkte der Begriff der Schöpfung ganz in dem der Erhaltung zerflossen ist; ebensowenig hat das Schaffen aus Nichts, oder das Hervorgehen der Dinge aus dem Wesen Gottes für uns eine Bedeutung.

II.

Die Ergebnisse der göttlichen Schöpferthätigkeit: die vornehmsten Geschöpfe und deren Urzustand.

---

§. 49.

Die Engel.

Von Erschaffung der Engel ist in der Schöpfungsgeschichte nirgends die Rede; es wäre denn, daß man unter dem Ausdruck, Gott habe den Himmel und die Erde mit allem ihrem Heer vollendet, auch die Erschaffung der Engel verstehen wollte. Doch denkt offenbar jene Stelle keineswegs an Engel, vielmehr versteht sie unter dem Heere des Himmels die Sterne. Dagegen ist von der Erschaffung der Engel in Kolosser 1, 16. die Rede, wo es heißt: Es sei durch ihn geschaffen worden Alles was im Himmel und auf Erden sei, die Thronen und die Herrscher.

Wo in der Bibel der Engel Erwähnung geschieht, werden sie von einer doppelten Seite aufgefaßt, entweder in ihrer Beziehung auf Gott, oder in ihrer Beziehung auf die Welt. Auf Gott bezogen erscheinen sie wie der Hofstaat Gottes, oder wie seine himmlische Rathsversammlung, indem sie das Geschäft haben, ihm zu dienen und ihn zu preisen. Die himmlischen Heerschaaren sind unzählbar, nach und nach stellt sich unter ihnen selbst eine Rangordnung heraus. Schon in Josua 5, 14. behauptet ein Engel von sich, er sei der Fürst über das Heer des Herrn: noch mehr aber in Daniel ist von oberen Engelsfürsten die Rede, deren Anzahl nach dem Vorgange der Zend-Religion auf sieben bestimmt wird, und welche gewürdigt sind, den Dienst unmittelbar um die Person Gottes zu verrichten.

Auch wenn Paulus von einem Erzengel, und in der eben vorhin angeführten Stelle von Thronen, Herrschern, Mächten und Gewalten spricht, so ist darin wohl kaum die Rangordnung der himmlischen Mächte zu erkennen. In ihrer Beziehung auf die Welt heißen die Engel das Heer Gottes. Als solche lagern sie sich bald schützend mit Rossen und Wagen um die Männer Gottes, wie z. B. um Elisa; bald treten sie wie ein himmlischer Chor auf, um die großen Thaten Gottes auf Erden zu verkündigen, wie z. B. die Geburt Jesu von solchen himmlischen Heerschaaren, welche Gott lobten, angekündigt wurde. Von denselben Engeln ist ferner ausgesagt, daß sie bei dem Weltgerichte den wiederkehrenden Messias dienend begleiten werden, wie es im Evangelium Mathäi heißt, daß sie mit hellen Posaunen mit ihm sein werden, um seine Auserwählten zu sammeln. Noch öfter aber, als in Menge, erscheinen die Engel einzeln, oder in geringerer Anzahl, nicht als ganzes Heer, theils um göttliche Botschaften anzukündigen, theils um göttliche Befehle zu vollziehen. Zu jenem ersteren Geschäfte, göttliche Botschaften anzukündigen, gehört z. B. die Ankündigung der Geburt Simsons, Johannis des Täufers und Jesu, der Befehl an Abraham, die Opferung seines Sohnes einzustellen, an Josef, die Maria bei sich zu behalten und nach Aegypten zu führen u. s. w. Zu dem anderen Geschäfte, eigenhändig göttliche Befehle zu vollstrecken, gehört die Erzählung, daß zwei Engel den Loth aus Sodom führten, den Apostel Paulus aus dem Gefängniß befreiten, daß Engel die Seele des armen Lazarus in den Schooß Abrahams trugen ꝛc. Auch den Menschen unheilbringende Verrichtungen werden den Engeln zugeschrieben, wie z. B. daß ein Engel das von David gezählte Volk würgt, und einer den übermüthigen Herodes schlägt, u. s. f.

Im Anfang haben die Engel nicht immer eine feste Persönlichkeit, häufig sind sie als Gesandte mit Gott selber gleichgestellt, wie z. B. ein Engel Gottes, welcher dem Jakob im Traume erscheint, gleich darauf sagt: „ich aber der Gott zu Bethel“, oder wie es von Moses heißt, daß ihm der Engel

des Herrn in einer feurigen Flamme aus dem Busch erschienen sei, während gleich hernach Gott selber aus dem Busche redet. Häufig sind auch Naturerscheinungen als Engel dargestellt, wie es z. B. in Psalmen heißt: „als machest deine Engel zu Winden, und deine Diener zu Feuerflammen.“ Dagegen in späteren Büchern werden Engel sogar mit persönlichen Namen aufgeführt, welche jedoch immer eine gewisse Bedeutung haben.

Dem Menschen erscheinen die Engel bald im Wachen, wie der Hagar ein Engel des Herrn an einem Wasserbrunnen in der Wüste begegnet, oder in Mathäi 4, 11. zu Jesu Engel treten und ihm dienen; bald aber erscheinen sie auch blos im Traume, wie z. B. Jakob eine Leiter auf Erden stehen siehet, welche mit der Spitze an den Himmel reicht, und auf welcher die Engel auf- und absteigen, oder wie dem Josef ein Engel im Traume erscheint, der ihn ermahnt, Mariam, sein Gemahl, zu sich zu nehmen: oder erscheinen sie auch blos im Gesichte, wie Kornelius nach der Erzählung der Apostelgeschichte in einem Gesichte einen Engel zu sich eintreten sieht. Anfangs treten die Engel ganz in gewöhnlicher Menschengestalt auf, und nehmen sogar gewöhnliche menschliche Speise zu sich, wie z. B. Abraham den bei ihm einkehrenden Engel Kuchen backt und ein zartes junges Kalb schlachtet, und sie von der Butter und Milch, die er ihnen vorsetzt, unter einem Baume essen. Ein anderer Engel aber in Tobias 12, 19. verwahrt sich dagegen, daß er esse wie andere Leute; er, Raphael, einer von den sieben Engeln, welche vor dem Herrn stehen, habe nur so gethan, als ob er esse, zwar scheine es, als ob er esse und trinke, doch brauche er eine unsichtbare Speise, die kein Mensch sehen könne. Bald ließ man die Engel nicht lange in solcher natürlichen Menschengestalt, vielmehr wurde ihr Aussehen immer übermenschlicher und furchtbarer vorgestellt; die kriegerischen Engel tragen ein gezücktes Schwert, sie fliegen durch die Luft einher, und am Ende werden sie gar aus Erz, Edelstein, Feuerflammen u. dgl. zusammengesetzt.

Wie die Engel ihrem Range nach verschieden sind, so ist unter ihnen auch eine Verschiedenheit in Beziehung auf ihre Verrichtung. Im Allgemeinen haben sie alle das Geschäft, zum Dienste derer, welche in irgend einer Noth sich befinden, ausgesandt zu werden. Die sieben obersten Engel aber haben das Gebet der Frommen vor Gott zu bringen. Jedes Volk und jedes Land hat seinen eigenen Schutzengel, ja sogar den einzelnen Menschen werden eigene Engel zugetheilt, wie z. B. Jesus von den Kindern sagt, ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht seines Vaters.

Die Engel haben keinen Körper, wenigstens keinen so groben wie wir, sondern ihr Wesen ist ätherisch. Jesus meint sogar in Mathäi 22, 30. sie seien geschlechtlos, indem er sagt, daß die Engel im Himmel weder freien, noch sich freien lassen. Sie sind Lichtwesen, und ebendieses ihr äußeres Wesen hat zugleich den bildlichen Sinn ihrer höchsten sittlichen Reinheit, welche jedoch ebenfalls keine unbedingte ist, und auch nicht allen ohne Unterschied zukommt. Ebenso ist zwar ihre Einsicht ungemessen höher als die menschliche, doch kommt sie bei weitem nicht der göttlichen gleich, wie z. B. Jesus sagt, daß die Zeit des Weltendes Niemand wisse, auch nicht die Engel, sondern allein der Vater. Weil sie also in Beziehung auf Beschränktheit und Abhängigkeit von Gott mit dem Menschen auf einem und demselben Boden stehen, so weisen sie auch die Anbetung als eine ihnen nicht gebührende Ehre zurück und nehmen blos den Fußfall an, eine in dem Oriente den höheren Personen gewöhnlich erzeigte menschliche Ehrenerweisung.

Die Sadducäer läugneten das Dasein der Engel, wie es in der Apostelgeschichte heißt: sie behaupteten, es sei keine Auferstehung, noch Engel, noch Geist. In der ersten christlichen Kirche gab es ebenfalls Manche, welche an Engel, als an persönliche Wesen, nicht glauben wollten, und sie nur als Ausflüsse aus dem göttlichen Wesen betrachteten, zu welchem sie nach der Erreichung des Zweckes, um dessen Willen sie aus Gott hervorgegangen waren, wiederum in ihn zurückkehren. Die rechtgläubige Kirche aber hielt an der Persönlichkeit der

Engel fest: nur waren die Meinungen über ihre Entstehung getheilt; doch nahm man meist an, der Schöpfer habe mit ihnen den Anfang der Schöpfung gemacht. Wenn man ihnen zuerst wenigstens eine Art von Leib und das Bedürfniß der Speise zuschrieb, so wurden später solche Behauptungen dahin vergeistigt, daß man ihre Nahrung das Manna nannte und nach noch reinerer Vorstellung als die Anschauung Gottes bestimmte. Wenn sie gleich im Raume und an einem Orte befindlich seien, so können sie sich doch von dem einen zum andern mit solcher Geschwindigkeit bewegen, daß sie an verschiedenen Orten zumal zu wirken scheinen, wie sie auch, obgleich selber ohne Gestalt, doch jede mögliche Gestalt annehmen können, um sich den Menschen sichtbar zu machen. An und für sich selbst seien sie, sowie alles andere Entstandene vergänglich; doch haben sie von Gott aus Gnaden die Unsterblichkeit als eine Naturgabe erhalten. Zwar seien sie jetzt dadurch, daß sie so lange Zeit in dem Guten beharrt haben, durch göttliche Gnade darin befestigt, aber von Natur sei ihr Wille so gut als der der Menschen veränderlich, zum Bösen zwar schwer, aber nicht unbeweglich. Was ihr Geschäft betreffe, so liege ihnen die Verwaltung der menschlichen Angelegenheiten ob, Gott habe die Vorsehung im Allgemeinen, über das Einzelne aber sei sie den Engeln übertragen. Und nicht allein über Menschen, sondern auch über Elemente, Thiere und Pflanzen walten die Engel, und dem einzelnen Menschen ist entweder ein guter oder ein böser Engel, oder auch beides zugleich zugetheilt. Ja man bildete die Lehre von den Engeln sogar so weit aus, daß man sie in Klassen eintheilte und zwar in neun, eine Eintheilung, welche das ganze Mittelalter hindurch in Geltung blieb. Weil man die Engel als Mittelwesen betrachtete, welche bei Gott für die Menschen fürbitten und fürsprechen, so waren ihnen natürlich religiöse Gemüther nicht selten schwärmerisch zugethan. Doch weil die an sie gerichteten Gebete dem Glauben an einen einigen Gott zu schaden schienen, so suchte die katholische Kirche diesem Uebelstande so abzuhelfen, das sie festsetzte, den Engeln komme fromme Verehrung, nicht aber Anbetung zu.

An dieser Behauptung des Katholicismus nahmen die Reformatoren am meisten Anstoß. Zwar hält auch Luther große Stücke auf die Engel, und auf den Schutz, welchen sie sowohl Einzelnen, als dem gemeinen Wesen angedeihen lassen; aber nur ist er, wie die anderen Reformatoren, eifersüchtig auf die Ehre Gottes und Christi, welche durch die Anbetung der Engel ja nicht geschmälert werden solle. Auch tadelte Luther die fürwitzigen Grübeleien, mit welchen man sich in das Wesen und die Ordnung der Engel eindrängen wolle. Schon weniger als Luther hielt Calvin auf die Engel; von den Flügeln, von der Zahl, von der Gestalt und von den Ordnungen der Engel wollte er nur wenig wissen, ja es war ihm überhaupt schon zweifelhaft, ob es Schutzengel für die Menschen gebe. Wenn in der Schrift Eigennamen einzelner Engel vorkommen, so faßte er das nur als Andeutungen auf, welche unserer Fassungskraft angepaßt seien. Ueberhaupt, daß Gott, welcher doch Alles selber thun könne, der Engel als seiner Werkzeuge sich bediene, schien ihm in der Schrift nur aus Anbequemung an unsere Schwachheit so geredet zu sein. Die protestantischen Dogmatiker sofort führten die von Luther und Calvin ihnen hinterlassenen Andeutungen in scholastischer Weise weiter fort.

Doch je mehr die neue Weltanschauung die Geister durchdrang, desto mehr mußte man erkennen, daß die Engelvorstellung einem ganz fremdartigen Boden entwachsen sei und nicht mehr in unseren geistigen Gesichtskreis passe. Die neuere Weltanschauung faßt Naturerscheinungen mit Donner und Blitz, Pest oder Erdbeben, oder unerwartete und auffallende Ereignisse des Menschenlebens nicht mehr als besondere Veranstaltungen Gottes, welche er entweder selbst, oder durch die Vermittlung von Engeln ausführe, auf, vielmehr weit entfernt, derlei Erscheinungen unmittelbar auf die göttliche Ursächlichkeit zurückzuführen, suchen wir die etwaigen Ursachen innerhalb des Naturzusammenhangs selber auf. Damit ist natürlich die Beziehung, welche die Engel nach biblischer und kirchlicher Lehre auf die Welt haben sollen, allbereits aufgehoben. Wenn wir

aber nicht mehr von einem Sternenhimmel wissen, der eine über oder um die Erde her gelagerte Schichte bildet, wenn für uns die Grenze zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt aufgehoben ist, wenn überhaupt das kopernikanische Weltsystem Gott seinen Thron und den Engeln ihren himmlischen Aufenthalt geraubt hat, so ist damit natürlich eine große Veränderung der Beziehung der Engel auf Gott eingetreten. Denn die Engel können wir, seit ihnen der Sternenhimmel über uns als ein besonderer Aufenthalt genommen ist, nur noch in dieser Sternenwelt selbst suchen, und darum kommen den neueren Theologen, wenn sie von Engeln reden wollen, beinahe unwillkürlich die voraussetzlichen Bewohner anderer Weltkörper in den Weg. Allein es braucht wohl keines langen Beweises, um darzuthun, daß diese Wesen, welche auf anderen Weltkörpern vorausgesetzt werden, etwas ganz Anderes sind, als die Engel der jüdisch-christlichen Vorstellung. Denn die Engel der letzteren Vorstellung sind unmittelbare Diener Gottes, sind an keinen Weltkörper gebunden und können von Gott, wohin er will, im ganzen Weltraume versendet werden. Der Glaube an sie beruht wesentlich darauf, daß man sich den Himmel als ihren und Gottes Wohnplatz, die Erde als den Aufenthalt der Menschen, die Unterwelt als den der abgeschiedenen Seelen und Dämonen denkt. Auf jene Wesen aber, welche andere Weltkörper bewohnen sollen, können wir nur durch einen Schluß von der Bewohnerschaft unserer eigenen Erde kommen, und so sehr wir dieselben wegen der Verschiedenheit der Weltkörper von uns verschieden denken mögen, so müssen wir doch immer annehmen, daß sie an ihre Wohnplätze gebunden, und auf denselben, sowie wir hier auf Erden, dort ihre Zwecke verfolgen, ohne unmittelbar die Absichten Gottes zu verwirklichen, sondern nur mittelbar, wie dieß bei uns Menschen nicht weniger der Fall ist. Diese ebenfalls ihre Zwecke verfolgenden Wesen können wir doch nicht, um sie zu Engeln zu machen, von ihren Wohnsitzen wegfliegen lassen. So wenig aber es dem Begriff der Engel entspricht, daß sie auf dem materiellen Boden eines Weltkörpers leben sollen, ebenso wenig verträgt

es sich mit der neueren Weltanschauung, sich Gott als einen König vorzustellen, der durch unmittelbare Befehle seine Diener in Bewegung setzt. Schleiermacher will die Möglichkeit, ob solche Wesen, wie die Engel sind, existiren, dahingestellt sein lassen: aber daran ist es nicht genug, vielmehr wenn die neuere Gottesidee und Weltvorstellung nicht falsch sind, so muß man sich bestimmt dahin ausdrücken, daß es dergleichen Wesen, wie die Engel überhaupt, und nicht überall geben könne.

Der kirchliche Engelglaube beruht auf nichts Anderem, als auf Volkssagen und Volksvorstellungen. In diesen Sagen und Vorstellungen ihres Volkes waren Jesus und die Apostel aufgewachsen und sie wurden daher von ihnen unbefangen wiederholt. So lange man der Bibel unbedingte Glaubwürdigkeit zuschrieb, wurden sie natürlich auch von den ersten Christen, so wie sie ihnen in der Schrift überliefert waren, ohne Weiteres aufgenommen. Als aber sowohl die Vorstellung von der Welt und ihrem Verhältnisse zu Gott wesentlich sich änderte, als auch der Glaube an die unbedingte Glaubwürdigkeit der Schrift erschüttert wurde, mußte man auch den Glauben an die Engel fallen lassen. Zwar wollte man den aufgethanen Bruch neuerdings eine Zeit lang durch das Vorgeben zudecken, als hätten Jesus und die Apostel die Vorstellung ihrer Zeit, namentlich über die Engel und Dämonen, nicht selbst getheilt, sondern nur um ihrer Volksgenossen willen zu derselben sich herabgelassen. Aber das Unwahrscheinliche und Unnatürliche, ja der Schrift selbst Widersprechende, welches in dieser ausweichenden Behauptung liegt, ist längst dargethan worden. Lassen wir Jesu und den Aposteln ihre Vorstellungen, lassen wir uns aber auch die unseren von ihnen nicht schmälern; sie selbst haben nie daran gedacht, uns die unseren nehmen zu wollen.

§. 50.

Das erstgeschaffene Menschenpaar.

Sowie von der Schöpfung überhaupt, so haben wir namentlich von der Schöpfung des Menschen in den beiden ersten Kapiteln des 1. Buches Mosis zwei verschiedene, von einander

abweichende Berichte. Im 1. Kap. heißt es: Gott habe wie die übrigen Landthiere paarweise, so zuletzt auch den Menschen als ein Paar erschaffen; im 2. Kap. aber heißt es: Gott habe nur zuerst den Mann erschaffen, und zwar aus Staub von der Erde, hernach erst aus einer Rippe des Mannes die Frau gebildet. Schon aus dieser Verschiedenheit des Berichtes geht hervor, daß wir in keinem Fall beide der einander widersprechenden Erzählungen als wirklich geschichtlich auffassen können. Aber wenn man auch jede der beiden Schöpfungsgeschichten für sich betrachtet, so hat es auch mit jeder einzelnen in Beziehung auf Glaubwürdigkeit keine bessere Bewandtniß. Gott nimmt Erde und formt den Menschen; ja eigentlich geht er gar in einem Garten spazieren: was klar voraussetzt, daß der Verfasser sich Gott mit menschlichen Gliedmaßen vorstellte. Und warum Gott zu seiner Menschenbildung einen Stoff, und zwar gerade Erde genommen haben soll, davon wäre kein Grund einzusehen, wäre es dem Verfasser nicht um ein hebräisches Wortspiel zu thun gewesen, indem er Adam von Erde ableiten wollte. Weiter ist gar gesagt, erst nachdem Gott den Mann geschaffen habe, sei er zur Einsicht gekommen, daß die Einsamkeit für ihn nicht zuträglich sei: dagegen wollte er zuerst durch die Erschaffung der Thiere eine Vorkehr treffen, und erst als er diese als ungenügend erfährt, schickt er sich zur Erschaffung des Weibes an. Ebenso, warum Gott den Organismus des Mannes theilweise wiederum zerstörte, um einen andern hervorzubringen, warum er zu der neuen Hervorbringung gerade eine Rippe gebraucht haben solle, die für ihn kein tauglicheres Material sein konnte, als die Erde auch: davon ist lediglich kein Grund einzusehen, und es müßte doch einer aufzufinden sein, wenn man die ganze Erzählung anders, denn als eine Dichtung betrachten könnte.

Haben wir also bis jetzt das Geschichtliche der biblischen Erzählung aufgegeben: so fragt sich nun, ob wir wohl trotz dem nicht das allgemeine Datum festhalten können, daß die ersten Menschen, mag es nun dabei zugegangen sein, wie es will, von Gott und zwar als ein Paar, von welchen die ganze

Bevölkerung der Erde abstammt, erschaffen worden sei? Dieses Letztere, daß alle Menschen nur von Einem Paar abstammen, daß Adam und Eva die Stammeltern des ganzen Menschengeschlechts sein, ist Ansicht sowohl des alten als des neuen Testamentes, ja selbst die Naturforschung hat es lange nicht gewagt, von der kirchlichen Vorstellung abzuweichen. Ganze Jahrhunderte des Aufenthalts unter der tropischen Sonne vermögen die nach Afrika eingewanderten asiatischen oder europäischen Stämme weder in Beziehung auf Farbe noch auf Schädelbildung zu Negern zu machen. Mögen die Breitengrade sein, welche sie wollen, die Ureinwohner von Amerika tragen doch denselben Stammcharakter. Wie sollte man es sich erklären können, daß die Verschiedenheit der Menschenracen von der Einwirkung des Klima's herrühren könnte, da doch so offenbar am Tage liegt, daß dasselbe einen Europäer zu keinem Afrikaner, einen Neger zu keinem Kaukasier, keinen Kaukasier zu einem Malayen, selbst nicht durch den Lauf von Jahrhunderten hindurch, umzubilden vermag? Außerdem aber, wenn man eine Abstammung aller Menschen von einem Menschenpaare annehmen will, wie hätten vor der neueren Ausbildung der Schifffahrt z. B. die Inseln der Südsee von Asien aus bevölkert werden sollen? Die Unmöglichkeit liegt am Tage, daß die Bevölkerung der Erde weder von Einem Menschenpaare, wegen der totalen Verschiedenheit der Racen noch von einem Punke aus, namentlich wegen der Hindernisse, welche die Verbreitung auf all die verschiedenen Erdtheile, namentlich vor Erfindung und Ausbildung der Schifffahrt unüberwindlich im Wege standen, geschehen konnte. Weil man diesen klaren Gründen, welche sich auf die Erfahrung stützen, nichts entgegenzusetzen vermochte, so behauptete man, um nur ja nicht von der Annahme der Bevölkerung der Erde von einem Menschenpaare abgehen zu müssen, in den Urstamm seien allbereits die Keime zur Bildung der übrigen Racen gelegt gewesen, und diese haben sich dann unter dem Einflusse der verschiedenen Klimate entwickelt. Nur bei den ersten Menschen also soll die Einwirkung des Klimas in einer Weise wirksam gewesen sein,

wie dieselbe jetzt bei keinem Einwanderer mehr wirkt? Jetzt macht die afrikanische Sonne Keinen mehr, auch nicht in Jahrhunderten, zu einem Neger; nur bei den ersten Menschen, welche den Keim der verschiedenen Racen in sich trugen, sollte dieses möglich gewesen sein? Es versteht sich, daß eine solche Erklärung, bei welcher das Abzuleitende in das, woraus es abgeleitet werden soll, mehr hineingeschoben wird, so viel als keine Erklärung ist. Ein Anderer verzweifelt daran, die Verschiedenheit der Menschenracen auf physischem Wege abzuleiten, und leitet sie deswegen von der Sünde und deren verschiedenen Formen her, und um die Verbreitung der Nachkommen des Einen Urpaares in die abgerissenen Länder möglich zu machen, nimmt er an, früher seien Continente dazwischen gelegen, welche jetzt untergegangen seien.

Bei der Annahme freilich, als ob die ersten Menschen unmittelbar von Gott selbst gebildet worden wären, fallen alle dergleichen Einwendungen weg, denn wenn er die Menschen wunderbar erschaf, so mußte er sie auch wunderbar bewahren, zum Zwecke ihrer Verbreitung konnte er sie ja so gut als die Juden noch über weit größere Meere, als das rothe Meer, trocknen Fußes hinüberführen. Aber will man auf einen solchen Standpunkt sich stellen, so ist damit alle Naturforschung, alle Wissenschaft überhaupt völlig abgeschnitten und gänzlich aufgehoben. Die Wissenschaft kann nirgends Gott unmittelbar einwirken lassen, und eben dieß gilt auch in Beziehung auf die Erschaffung des ersten Menschenpaares. — Schon griechische und römische Philosophie ließ alle organische Wesen sich ursprünglich aus dem Anorganischen erzeugen. Besonders von unserem Planeten ist es außer Zweifel, daß er seine Gegenwart allmählig erst erlangt hat, daß er für organische Wesen in der Urzeit unbewohnbar war, und daß diese, ohne Voreltern zu haben, durch ungleichartige Zeugung nach und nach entstanden sind. Jetzt freilich vermittelt sich die Fortdauer höherer organischer Formen allein durch die Fortpflanzung; die Bildungskraft unseres Planeten hat sich meist auf die Erhaltung des Geschaffenen beschränkt. In jener Urzeit aber war er mit

einer überschwinglichen Bildungskraft ausgestattet, von welcher wir jetzt keinen Begriff mehr haben. Besonders das flüssige Element, wie es in der Urzeit mit Lebenskeimen ausgestattet war, die es jetzt von sich ausgeschieden hat, scheint unter dem Einflusse der milderen Temperatur stufenweise die Keime der niedrigeren, dann die höheren Organismen, und endlich auch nach langer Vorbereitung die Keime des menschlichen Organismus aus sich herausgesetzt zu haben.

Kann man sich auf diese Weise die Entstehung des Menschen nicht anders erklären, als man sich auch die Entstehung der Thiere denkt, nämlich aus dem Schleime der Urzeit, so liegt dagegen die Einwendung auf der Hand, warum denn eine solche Entstehung von Menschen und Thieren jetzt nicht mehr vorkomme, warum sich nicht auch heute noch aus dem Schlamme an der Sonnenhitze halb oder ganz gebildete Thiere oder Menschen bilden? Wie aber jeder organische Körper in verschiedenen Zeiträumen seines Bestehens verschiedene Kräfte besitzt, so scheint dieses auch bei der Erde im Ganzen der Fall zu sein. In ihrer Jugendzeit strotzte die Erde in der Fülle ihres Lebens, und ergoß ihre bildende Kraft in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Erzeugnissen. Jetzt aber ist ihre Jugendzeit vorbei und sie erzeugt wenig Neues mehr, und hat, wie das bei jedem Alter der Fall zu sein pflegt, ihre Zeugungskraft größtentheils eingebüßt. Von der heutigen Unfruchtbarkeit der Erde, die jetzt in hohem Alter liegt, können wir keinen Schluß auf ihre Jugend machen. Erzeugt sie auch jetzt weder aus Schlamm, noch anderem Elemente Menschen oder Thiere, so beweist das nicht, daß dieß auch in ihrer Jugendzeit nicht der Fall gewesen sei. Uebrigens ist es nicht einmal wahr, daß jetzt eine ähnliche Entstehung von Organismen nicht mehr vorkomme. Auch heute noch bilden sich theils aus unorganischen, theils aus ganz ungleichartigen organischen Stoffen lebendige Wesen, in Wasser-Aufgüssen, sogar auf mineralische Körper, die sogenannten Infusorien, im thierischen Leibe die Eingeweide-Würmer. Wenn man dagegen einwendet, daß von solchen kleinen und niedrigen Organismen kein Schluß auf

den Menschen zu machen sei, so ist dagegen die Antwort zurückzugeben, daß z. B. auch der Bandwurm, welcher oft 20 Fuß lang ist, in menschlichem und thierischem Leibe sich von selbst erzeugt. Auch ist der Bau sowohl der Infusorien als der Eingeweide-Würmer über Alles kunstreich eingerichtet. So gut diese jetzt noch ohne anderes Zuthun erzeugt werden, so gut kann auch der Mensch im Anfang durch ungleichartige Zeugung auf der Erde erschienen sein, auf welcher er sich jetzt durch geschlechtliche Zeugung fortpflanzt. Aber, antwortet man, auch zugegeben, der Mensch habe auf eine solche Weise seine Entstehung erhalten können, so kann er ja doch nicht als Erwachsener zum Vorschein gekommen sein; wie sollte er nun im Stande gewesen sein, sich zu erhalten? Die Epikuräer lassen in jener Periode die Erde Milch geben, Oken läßt die ersten Menschen aus der Keimhülle, darin sie im Urmeer sich entwickelten, erst in der Größe zweijähriger Kinder hervorbrechen, wo sie dann selbst sich Nahrung zu suchen im Stande waren: wir aber gestehen, wie bei der Lehre von der ewigen Schöpfung, daß unser Vorstellen hier nicht ausreiche; beharren aber desto mehr darauf, daß das Denken uns nöthige, nur auf die angegebene Weise die Entstehung des menschlichen Geschlechtes zu begreifen. Ueberhaupt müssen wir in solchen Dingen, zu deren wahrhafter Erkenntniß wir einmal unwiederbringlich unsere Unzulänglichkeit gestehen müssen, uns mit der allgemeinen Ahnung genügen lassen, ohne dabei in das Detail der Vorstellung einzugehen, wobei nur die Phantasie mit ihren Spielereien, welche der Wissenschaft nicht anstehen, sich gewaltsam eindrängt. Begreifen wir aber die erste Menschenbildung als einen natürlichen Prozeß, so ist nicht einzusehen, warum ein solcher nur an Einem Punkte der Erdoberfläche, und nur einmal in der Zeit sollte eingetroffen sein; vielmehr ist der Mensch einmal ein Erzeugniß der Natur, so muß er, wie ihre übrigen Erzeugnisse, in einer Vielheit von Exemplaren, oder in einer Menge von Keimen, deren wenigste vielleicht das Ziel ihrer Entfaltung erreichten, entstanden sein. Bei dieser Annahme erklärt sich sowohl die uralte Bevölkerung aller Erdtheile, als

auch die Verschiedenheit der Racen ganz von selbst. Wir haben also sowohl die Abstammung des Menschengeschlechtes von Einem Paare, als auch seine Entstehung aus unmittelbarer göttlicher Schöpfung gänzlich aufgegeben, und seine Bildung nicht anders begriffen, als aus einem Prozesse der Natur, welchem, wie alle anderen Organismen, so auch der Mensch seine Entstehung verdankt.

§. 51.

Die ursprüngliche Vollkommenheit der ersten Menschen. Bibel und ältere Kirchenlehre.

Nach der ersten der beiden Schöpfungsgeschichten schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde mit der Bestimmung, daß er über alle Thiere die Herrschaft führe. Wenn hiernach die Gottähnlichkeit des Menschen in seiner Herrschaft über die Erde zu bestehen scheint, so ist nach anderen Stellen ohne Zweifel auch an eine äußere Aehnlichkeit der Leibesgestalt des Menschen mit der ätherischen Lichtgestalt Gottes zu denken.

Die zweite Schöpfungsgeschichte erwähnt nichts von einem Geschaffensein des Menschen nach dem Bilde Gottes: es heißt nur, Gott habe den Menschen gemacht, und ihm den lebendigen Odem in seine Nase geblasen. Der Tod wurde über die ersten Menschen nur erst in Folge eines Vergehens verhängt; weswegen anzunehmen ist, daß die bibliche Urkunde den Menschen an und für sich ein unsterbliches Wesen zuschreiben wollte. Wollten sie nur nicht von dem Baume der Erkenntniß des Guten und des Bösen essen, so war ihnen ein durchaus mühe- und schmerzloses Dasein beschieden in dem von Gott gepflanzten Lustgarten oder in dem Paradiese. In diesem Garten gingen sie nackt, ohne sich zu schämen. Ihr ursprünglicher Geisteszustand ist dadurch auf der einen Seite als eine unschuldige, auf der andern Seite aber auch als eine unausgebildete Unbefangenheit geschildert; doch hat man sich darunter nicht etwa eine hohe Stufe geistiger und sittlicher Trefflichkeit zu denken; denn es heißt ja ausdrücklich: es sei ihnen nicht beschieden gewesen, von dem Baume der Erkenntniß des Guten

und des Bösen zu essen. Das Essen dieser Frucht gilt als ein Vorrecht der Götterwesen, an welchem die Menschen um ihrer Schwachheit willen keinen Antheil haben können.

Paulus heißt die Menschen überhaupt göttlichen Geschlechtes: doch wenn er auf besonders christlichem Standpunkte steht, so erscheint ihm nicht der alte abzulegende, sondern der durch Christum neu anzuziehende Mensch, als der nach Gottes Ebenbild geschaffene. Auch dachte er sich die ersten Menschen unsterblich, denn der Tod, meint er, sei erst durch ihre Sünde in die Welt gekommen.

Von den älteren Kirchenlehrern bezogen manche das göttliche Ebenbild auf den menschlichen Leib: von dem Ebenbilde unterschied man die Aehnlichkeit Gottes, und bezog diese auf die geistige Seite des Menschen. Ebenbild und Aehnlichkeit also wurden als zwei verschiedene Begriffe aufgefaßt; doch ließ man dabei bald die Beziehung des Ebenbildes auf den menschlichen Leib fallen, und deutete es als die dem Menschen anerschaffene geistig sittliche Anlage, während man die Aehnlichkeit Gottes auf die selbst zu erwerbende Ausbildung jener anerschaffenen geistig sittlichen Anlage bezog. Diese Unterscheidung ging von der Ansicht aus, der Mensch sei nicht vollkommen, sondern nur fähig zur Vollkommenheit aus Gottes Hand hervorgegangen. Er sei, so dachte man sich, an sich weder sterblich noch unsterblich, sondern ob Leben oder Tod ihm zu Theil werde, sollte eine Folge seines Verhaltens sein. Das Paradies selbst verstand man bald als einen wirklichen Aufenthaltsort, bald als eine bloße Allegorie, bald wurden beide Auffassungsweisen mit einander vermischt.

Als aber später Augustin mit den Pelagianern in Streit gerieth, wurden diese Vorstellungen von dem Urzustande der ersten Menschen immer weiter ausgebildet. Augustin meinte, Adam habe den vollkommensten Verstand gehabt, so daß selbst die geistvollsten Männer der Folgezeit sich mit ihm nicht haben messen können. Die Pelagianer behaupteten, er sei blos mit der Möglichkeit eines guten Willens, Augustin aber, er sei mit wirklich gutem Willen geschaffen worden. Dieser ihm aner-

schaffene Wille war nach Augustin zwar wirklich gut, aber freilich nicht so unveränderlich, daß Adam nicht hätte sündigen können, das Sündigen war ihm möglich, aber ebensowohl auch, ohne Sünde zu bleiben. Ebenso war es Adam beschieden, daß er nicht sterben mußte, wenn er das durch sein Benehmen sich verdiente, durch anhaltend gutes Benehmen aber hätte er sich sogar die schlechthinige Unsterblichkeit, die Unmöglichkeit des Sterbens erwerben können. Sein Leib war zwar ein sinnlicher und bedurfte zu seiner Erhaltung sinnlicher Nahrungsmittel. Aber wäre erst für ihn durch sein Verhalten und durch den Beistand der göttlichen Gnade die Unmöglichkeit des Sündigens sowohl, als des Sterbens eingetreten, so wäre sein Leib in einen ätherischen, niemals alternden, keiner sinnlichen Speise mehr bedürftigen, verwandelt worden.

Ja Augustin ließ den Adam, wie er aus Gottes Hand hervorging, so sittlich vollkommen sein, daß er der Meinung war, derselbe würde in dem Paradiese sogar den Akt der Zeugung ohne Concupiscenz so verrichtet haben, daß er dabei die geistige Selbstherrschaft nicht einen Moment verloren hätte. Die Pelagianer widersprachen dieser Behauptung und meinten, sinnliche Lust und Begier seien wie für Jeden, so auch für Adam bei der Zeugung nothwendig gewesen, und sie glaubten um so mehr den Begriff der Concupiscenz auch bei Adam fest halten zu müssen, weil ja durch die Lust sein Abfall von Gott vermittelt war. Besonders viel lag dem Augustin daran, das Paradies als den Ort der höchsten Glückseligkeit herauszuheben. Die Pelagianer meinten, der Tod des Menschen sei schon im Paradies geordnet gewesen. Dagegen ruft Augustin voll Entrüstung aus: O ihr Elenden, die ihr meinet, der Mensch würde im Paradies gestorben sein! Würdet ihr die Seligkeit des Ortes mit christlichem Sinn betrachten, so müßtet ihr einsehen, daß selbst die Thiere dort unsterblich gewesen sein würden; oder sollte diese Gabe nur den Menschen vorbehalten gewesen sein, so wären die Thiere doch in dem Gefühle der nahenden Auflösung aus dem Paradiese fortgekrochen, oder weggenommen worden, da ja auch die Menschen trotz der Sünden nicht

hätten sterben können, wenn sie nicht aus dem Paradiese vertrieben worden wären. Weil es in 1. Mosis 2, 15. heißt, Gott habe den Menschen in den Garten Eden gesetzt, daß er ihn bauete und bewahrete, so schlossen daraus die Pelagianer, der Mensch sei schon von Anfang an zur Arbeit bestimmt gewesen: aber Augustin meinte, die Arbeit der ersten Menschen sei für sie keine Anstrengung, sondern blos ein Vergnügen gewesen; ja er glaubte sogar, der Unannehmlichkeiten und Schwierigkeiten des Lernens, welches mit jeder Arbeit verknüpft zu sein pflegt, seien sie völlig überhoben gewesen. Weiter behaupteten die Pelagianer, die Schmerzen des Gebährens gehören zur Einrichtung der menschlichen Natur, und daß sie nicht erst Folge der Sünden, oder eine Strafe seien, sehe man schon daraus, daß auch die Thiere, auf welche doch der Begriff der Sünde keine Anwendung finde, bei jeder Geburt wie der Mensch Schmerzen empfinden. Darauf antwortet Augustin: woher denn die Pelagianer wissen, ob das Geschrei, welches die Thiere bei einer Geburt auszustoßen pflegen, Schmerzens- oder Freudenlaute seien? wenn z. B. die Henne ein Ei lege, so scheine sie mehr zu singen als zu klagen.

Wenn es aber auch so wäre, daß die Thiere bei der Geburt wirklich Schmerzen empfinden, so bestehe eben darin die Strafe für die Sünde, daß der Mensch in Beziehung auf die Schmerzen der Geburt von Gott den Thieren gleich gemacht worden sei. Eine eigene Verlegenheit war für Augustin die Kleinheit, Ungelenkigkeit, Sprach- und Verstandlosigkeit, überhaupt der ganze Zustand der Kinder, welcher viel hilfloser ist, als selbst der von jungen Hunden oder Vögeln: wie hätte er, der so wunderliche Stücke auf den Zustand der Menschen im Paradiese hielt, glauben können, daß die Kinder auch dort in einem so armseligen, bedenklichen Zustande zur Welt geboren werden? Hätte Gott den Kindern nicht wenigstens dasselbe gewähren können, was er den Thieren gewährt? Sicherlich, wenn im Paradiese Kinder geboren worden wären, so könnten sie nicht wie die unseren, welche mit sündhafter Lust erzeugt sind, sie könnten nicht stumm, nicht so ungelenkig auf die Welt gekom-

men sein, sie mußten einen freien Gebrauch ihrer Glieder und ihrer Vernunft gehabt haben. Zwar konnte Augustin nicht umhin, zuzugeben, daß die Kinder auch in dem Paradiese klein zur Welt geboren worden sein mußten wegen ihres Verhältnisses zu dem mütterlichen Leibe: aber der Gedanke blieb ihm dabei immer übrig, daß ja der große Gott, welcher in einem Nu aus einer Mannsrippe ein großes Weib herausbildete, auch die Kinder im Paradiese zu ausgewachsenen Menschen gemacht haben würde. Auf jeden Fall aber, meint er, hätte die Menschen im Paradiese kein Schmerz berührt, keine Krankheit hätte sie getroffen, kein Gift sie getödtet, kein Zufall sie verwundet, oder irgend eines Körpertheils beraubt; ja ein Kirchenvater war überzeugt, vor dem Sündenfalle haben die Rosen keine Dornen gehabt, und die Raubthiere haben kein Fleisch gefressen, sondern etwa wie jetzt noch die Hunde, wenn ihnen nicht ganz wohl ist, Gras gefressen.

Auf eine so übertriebene Höhe also Augustin die Vollkommenheit des Urzustandes der Menschen hinaufzuschrauben sich bemühte, so ließ er doch zweierlei in Beziehung auf den Zustand in dem Paradiese stehen, nämlich erstens, daß auch dort die Menschen nicht blos einen geistigen, sondern auch einen irdischen Leib gehabt, und zweitens, daß auch dort die Fortpflanzung durch Geschlechtsvermischung vor sich gegangen wäre. Beide Zugeständnisse aber streiten offenbar gegen die Vollkommenheit, welche nach dem bisherigen den ersten Menschen zugeschrieben werden wollte. Denn wunderlicher Weise wollte Augustin, die Kinderzeugung im Paradiese sollte ohne Concupiscenz vor sich gehen: aber eine Kinderzeugung ohne Concupiscenz ist eine Unmöglichkeit. Wollte er die Concupiscenz nicht haben, so hätte er aus dem Urzustande das Geschlechtsverhältniß verbannen sollen. Weiter wenn er selbst die Kleinheit der Kinder, ihre Hilflosigkeit und Unwissenheit, wenn er jede Anstrengung und jeden Schmerz mit dem ursprünglichen Zustande der von Gott geschaffenen Menschen für unvereinbar glaubte, so mußte er überhaupt die Körperlichkeit des Menschen aufheben, weil jene Einschränkungen nothwendig mit dieser ver-

bunden sind. Zu welchen Ungereimtheiten man dadurch kam, daß man den ersten Menschen einen irdischen Körper zuschreiben zu müssen glaubte, dabei aber doch diesen Körper so zu sagen von allem Körperlichen zu befreien sich bemühte, mag man aus dem Folgenden ersehen. Weil die ersten Menschen einen irdischen Leib hatten, und wie wir zu ihrer Nahrung irdische Speise zu sich nahmen, so wuchs daraus den frommen Kirchenvätern eine ganz eigene und fatale Verlegenheit. Denn ein von irdischen Speisen sich nährender Leib konnte doch nicht ohne Excretionen sein: wie aber paßten Excremente, so wie sie jetzt sind, in das Paradies? Darum meinte die Frömmigkeit der Kirchenlehre, Gott müsse bei den Ausleerungen der ersten Menschen absonderliche Sorge dafür getragen haben, daß dabei nichts Unschickliches vor sich ging. Noch einfacher aber macht die Sache Jakob Böhme, welcher der Ehre des Paradieses zu lieb glaubte, der Mensch habe die Gedärme, sowie auch den Ausgang von unten erst in dem leidigen Sündenfall erhalten. Man sieht hieraus, daß die Kirchenlehrer, wenn sie die ersten Menschen von allen Folgen eines irdischen Körpers freihalten wollten, denselben überhaupt keinen Körper zuschreiben konnten. Denn ein Körper, welcher gar keinen Schmerz empfinden soll, sogar wenn er von dem höchsten Thurme herunter fallen sollte, kann doch offenbar kein Körper sein.

Darum ließ Origenes die Körperlichkeit der ersten Menschen fallen und idenficirte ihren Zustand vor dem Sündenfall mit der platonischen Existenz der Seelen; daß die Seelen überhaupt mit einem Leib umschlossen sind, ja ihre Menschwerdung überhaupt ist allbereits nach Origenes eine Folge der Sünde. Die Kirchenlehrer gestatteten diesen Ideen des Origenes nur schüchtern in sich Zugang; doch Scotus Erigena wagte dieselben wieder aufzunehmen und noch weiter auszubilden. Wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, so, meint er, würde überhaupt seine Natur nicht in ein doppeltes Geschlecht getheilt worden sein, sondern die menschliche Natur wäre eins und unzertrennt geblieben. Auch hätte es der

geschlechtlichen Fortpflanzung nicht bedurft, sondern die Menschheit wäre wie die Engelwelt auf einmal und für immer in der vorherbestimmten Zahl geschaffen worden. Zwar glaubt auch Scotus Erigena nicht, daß die ersten Menschen gänzlich körperlos gewesen wären: aber dieses dicke, schwere und vermesliche Fleisch, welches jetzt uns anklebt, hatte der Mensch damals nicht, sondern einen himmlischen und geistigen Leib. In ähnlicher Weise spricht sich auch Jakob Böhme aus, welcher ebenfalls dem Leibe im Urzustande kein solches Fleisch zuschreibt, wie unser jetziger Leib hat, sondern ein himmlisches Fleisch, das erst in der Luft dieser Erde irdisch geworden ist. Auch habe damals der Mensch noch nicht die viehischen Glieder zum Behuf der Fortpflanzung gehabt, sondern er sei noch unzertheilt gewesen, ganz und vollkommen, weder Mann, noch Weib.

Wenn hier allbereits der Geschlechtsunterschied als eine Folge der Sünde angesehen ist, so kann man sich dieses nur daraus erklären, daß überhaupt das Auseinandergehen in einen Unterschied als eine Verschlechterung und als ein Abfall galt: wenn schon der Geschlechtsunterschied, wie vielmehr noch mußte die Ungleichheit der geschaffenen Wesen selbst als eine Folge der Sünde erscheinen? Die Mehrheit der geschaffenen Wesen wußte Origenes wohl von Gott selber abzuleiten; aber ihre Ungleichheit unter einander, so daß es schon unter den Engeln einen höheren und einen niederen Rang, unter den Menschen geistvolle und geistlose, gesunde und kränkliche, ja gar vollends außer den Menschen Thiere, Pflanzen und Steine gibt, eine solche Ungleichheit wußte er mit der Gerechtigkeit Gottes nicht zusammenzureimen, sondern nur aus dem freien Willen der geschaffenen Wesen selber zu begreifen. So meint er denn, ursprünglich habe Gott eine Anzahl geistiger Wesen hervorgebracht, welche einander durchaus gleich waren. Diejenigen, welche in reiner Geistigkeit beharrten, sind die Engel, andere, welche sich mit einer feineren Materie verbanden, sind die Seelen von Himmelskörpern, noch andere, welche sich mit einer gröberen Materie vermischten, wurden Menschen und so stufenweise herab

bis zu den Thieren, Pflanzen und Steinen, so daß man sich also das ganze Universum als eine Stufenleiter gesunkener Geister zu denken hat, welche aber in ihrer Versunkenheit nicht verharren müssen, sondern sich wiederum daraus zu höheren Stufen erheben können. So meint auch Scotus Erigena, alle Unterschiede der leiblichen Gestalt, des Wissens und der Sitten seien nur Folgen der Sünde; ja Jakob Böhme glaubt, ursprünglich sei blos Ein Element der Welt gewesen und zwar ein ätherisches, und erst seit dem Sündenfalle sei es in die jetzigen vier materiellen Elemente auseinander gegangen.

Auf eine solch haltungslose Spitze, auf welcher kein Unterschied, sondern nur noch ein ewiges Einerlei ist, gelangt, wenn man dieselbe ausführt, die Augustinische Lehre von dem Urzustand der Menschen. Doch gerade auf diesem Punkt angekommen, muß dieselbe wieder in sich zusammensinken. Merkwürdig ist, daß Scotus Erigena den Zustand der ersten Menschen nicht als einen wirklich genossenen auffaßt, sondern blos als einen solchen, welcher ihnen für den Fall, daß sie dir Versuchung bestanden haben würden, verheißen war; denn nach seiner Ansicht ist der Mensch sogleich, wie er geschaffen war, auch gefallen. Zugleich hat Scotus Erigena auch noch die weitere Idee, die, wenn man aus ihr die nöthigen Consequenzen zieht, sich mit seiner Vorstellung von der anerschaffenen Vollkommenheit der ersten Menschen wenig zusammenreimt, nämlich daß zur Vollkommenheit des Universums eine Mannigfaltigkeit höherer und niedrigerer Stufen und Formen des Lebens ebenso nothwendig sei, wie zur Schönheit eines Gemäldes Schatten und Licht, oder wie zu einem musikalischen Kunstwerke eine Verbindung von höheren und tieferen Tönen verlangt wird. Hält man diese Idee fest, so fällt jenes ganze Luftgebäude der Vorstellungen über die Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschen in sich selbst zusammen. Denn hiernach ist die Entwicklung des Leibes mit allen seinen Bedürfnissen, Arbeit und Schmerz, Geschlechtsunterschied und Sinnenlust, ja sogar der Durchgang des Willens durch das Böse mit dem Begriffe der Welt und des menschlichen Lebens

nothwendig gegeben, und darum aus dem Urzustande nicht hinwegzudenken.

§. 52.

Katholische und protestantische Lehre von dem Urzustande. Kritik derselben.

Protestanten und Katholiken waren über die Bestimmungen Augustins in Beziehung auf den Urzustand der ersten Menschen ihrem Inhalte nach einverstanden: nur stritten sie sich, darüber, ob die ursprüngliche sittliche Vortrefflichkeit, welche beide Theile annahmen, als ein wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur geschaffen, oder nur erst als äußere Zuthat zu derselben hinzugefügt sei; das erstere ist protestantische, das letztere katholische Lehre. Weil die katholische Lehre die ursprüngliche Gerechtigkeit, dieses wichtigste Stück des göttlichen Ebenbildes, nur als eine äußerlich zu der menschlichen Natur hinzugefügte Zuthat betrachtete, so hatte sie hiedurch den Vortheil gewonnen, daß sie, wenn das göttliche Ebenbild später verloren ging, nicht sagen mußte, es sei etwas von dem Wesen der menschlichen Natur selbst verloren gegangen: wogegen die Protestanten den Katholiken vorwarfen, wenn sie behaupten, daß das göttliche Ebenbild nicht ursprünglich zur menschlichen Natur gehöre, sondern nur eine Zuthat derselben sei, so sei für sie ja auch die Wiederherstellung dieses Ebenbildes durch Christus nur etwas ganz Aeußerliches und Ueberflüssiges. Wenn gleich die Protestanten hierin Recht haben mögen, so liegt doch in dem Glauben des Katholicismus, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit oder das göttliche Ebenbild nicht zum Wesen der menschlichen Natur gehöre, sondern blos eine Zuthat derselben sei, ein richtiges Gefühl der Uebertreibung, welche man sich in der Bestimmung des Urzustandes hatte zu Schulden kommen lassen.

Die Socinianer behaupteten, Gerechtigkeit könne keine natürliche Eigenschaft des Menschen, sondern nur durch seinen Willen vermittelt sein. Deswegen könne sie den ersten Menschen auch nicht anerschaffen gewesen sein, sondern sie hätten

sich dieselbe erst erwerben können, im Fall sie einen rechten Gebrauch ihres Willens gemacht hätten. Der Mensch, wie er aus Gottes Hand hervorging, könne noch nicht den Vorzug der Gerechtigkeit gehabt haben, sofern diese etwas selbst erworbenes ist, sondern er sei zunächst nur ohne Fehler und Flecken, was aber noch keinen positiven Vorzug begründe, gewesen. Wenn die ursprünglichen Vollkommenheiten der ersten Menschen wirklich so groß gewesen wären, so wäre ihr Sündenfall unbegreiflich: weswegen auch die Arminianer die ersten Menschen nur als gutmüthige Kinder anffaßten, und ihre Güte als geregelten Naturinstinkt vorstellten.

Dem zufolge ließen Socinianer und Arminianer an dem den Menschen anerschaffenen göttlichen Ebenbilde nichts übrig, als die Herrschaft des Menschen über die Natur, sofern diese allerdings durch die geistigen Gaben des Menschen verwirklicht wird. Zwar auch Katholiken und Protestanten hatten diese Herrschaft über die Natur zum göttlichen Ebenbild gerechnet, aber nicht als die Hauptsache, sondern eher nur als eine aus dem göttlichen Ebenbild hervorgehende Folge: auch dachten sie sich diese Herrschaft über die Natur, nicht wie die Socinianer, als eine durch die menschliche Klugheit und Geschicklichkeit vermittelte, sondern vielmehr als eine übernatürliche, welcher die Thiere nicht widerstehen konnten, und bei welcher für den Menschen auch keine Gefahr war, eine Herrschaft, welche seit dem Sündenfalle nicht mehr in diesem ihrem Umfange vorhanden ist. Weiter noch lehrten die protestantischen Theologen, der Mensch würde, so lange er das Ebenbild Gottes an sich trug, nicht gestorben sein, noch habe er sterben können, während Socinianer und Arminianer behaupteten, die menschliche Natur als eine körperliche sei von jeher sterblich gewesen; nur das möge man zugeben, daß der Mensch, wenn er nicht gesündigt hätte, von Gott durch übernatürliche Einwirkung am Leben erhalten worden wäre.

Diesen Ansichten der Socinianer und Arminianer konnte auch die protestantische Kirche sich nicht ganz verschließen. Es leuchtete ein, daß geistige und sittliche Vollkommenheiten als

Fertigkeiten nicht anerschaffen sein können, vielmehr daß zu ihrer Erlangung Uebung gehöre. Auch die Rechtgläubigsten konnten sich dieser Einsicht nicht verschließen, und man behauptete nun, die ersten Menschen seien nicht schon mit jenen Vollkommenheiten selbst, sondern nur erst mit der Anlage dazu ausgerüstet gewesen, eine Anlage freilich, welche sich mit einer Leichtigkeit und Schnelligkeit entwickelte, von welcher wir jetzt kein Beispiel mehr haben. Nimmt man aber die Sache wie sie ist, so konnte die in die Menschen gelegte Anlage bei ihren damaligen Verhältnissen sich nicht leichter und schneller, sondern vielmehr nur langsamer und vollkommener entwickeln: denn so lange die Sprache noch nicht ausgebildet, die geselligen Verhältnisse nicht geordnet waren, konnte unter so ungünstigen Verhältnissen eine halbwegs schnelle Entwicklung von Anlagen ohne ein vom Himmel geschehenes Wunder nicht wohl möglich sein. Auch die Herrschaft über die Thiere faßte man immer natürlicher, und selbst in die Behauptung der ursprünglichen Unsterblichkeit des Menschen gerieth ein sichtbares, wenn auch nicht ausdrücklich zugestandenes Schwanken. Der Rationalismus gab die Kirchenlehre von dem Urzustande der ersten Menschen völlig auf: das göttliche Ebenbild war ihm nicht mehr ein verlorenes, vielmehr ein solches, welches man zu erstreben habe, und zu welchem die Menschheit in ewiger Annäherung begriffen sei; auch den Tod faßte er als eine von der menschlichen Natur unzertrennliche Einrichtung auf: nur das bleibt bei ihm noch übrig, daß man die ersten aus Gottes Hand selbst hervorgegangenen Menschenexemplare als die vollkommensten in ihrer Art sich denken müsse.

Die Naturphilosophie schien eine Weile zu der alten kirchlichen Vorstellung von der Vollkommenheit der ersten Menschen zurückführen zu wollen, indem sie in Betreff der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit behauptete, daß ihr erster Zustand ein Zustand hoher Cultur gewesen sein müsse, welcher freilich nur aus dem Unterrichte höherer Wesen, den die Stammeltern des Menschengeschlechts genossen, erklärt werden könne. Aber diese Behauptung ist dem Grundgesetze aller geschichtlichen Ent-

wicklung, welche nicht vom Vollendeten ausgeht, sondern vom Unvollendeten zu der werdenden Vollendung fortschreitet, so wie aller historischen Kunde schnurstracks entgegen, indem alle Völker von rohen und unentwickelten Anfängen begonnen haben.

Darum hat die neuere Philosophie die kirchliche Vorstellung von der schlechthinigen Vollkommenheit der ersten Menschen völlig zurückgewiesen. Nicht allein in der Bibel ist von einem Paradies die Rede, sondern alle Völker haben in ihrem Rücken ein Paradies, welches sie als ein verlorenes beklagen. Allerdings ist die Einigkeit des Menschen mit Gott, sowie diese im Paradiese vorgestellt wird, d. h. die Vernünftigkeit und Geistigkeit, die Bestimmung des Menschen: aber der Begriff dieser Einigkeit mit Gott, oder der Vernünftigkeit und Geistigkeit tritt nicht geschichtlich als ein einzelner Zustand heraus, sondern liegt dem ganzen Verlaufe der daraus hervorgehenden Zustände als Prinzip zu Grunde. Wenn die Menschen das, was Begriff ist, sich zur Vorstellung bringen wollen, so verfallen sie gewöhnlich darauf, sich dasselbe entweder als einen künftigen, oder als einen vergangenen Zustand vorzustellen. So verlegt man, um das ewige Ideal der Vereinigung mit Gott sich zur Vorstellung zu bringen, dasselbe als einen in einer besonderen Zeit und an einem besonderen Orte verwirklichten Zustand in die Vergangenheit. Daß man aber von diesem vergangenen Zustande nichts aussagen kann, versteht sich von selbst, da er ein blos gedachter ist. So sollen die ersten Menschen sowohl ein vollkommenes Wissen, als auch die höchste sittliche Vollkommenheit gehabt haben, welche beide Meinungen nicht anders denn thörichte Vorstellungen zu nennen sind. Denn das Wissen der Wahrheit ist kein unmittelbares, sondern ein durch langsames Freiwerden von dem unmittelbaren Wahrnehmen und Vorstellen wesentlich vermitteltes, und auch der erste Zustand des Willens ist sowenig ein Zustand der Unschuld, daß er vielmehr ein Zustand der Begierde, der Wildheit und Rohheit ist. Der unmittelbare Wille bleibt in der Einzelheit und Endlichkeit stehen; gut ist nur der Wille, welcher das Rechte und Sittliche will. Damit der Wille aber dieses

wollen könne, muß er sich zuvor von dem endlichen Wollen gereinigt haben. Diese Reinigung kann nichts Unmittelbares sein, sondern ist die Arbeit und Erziehung der Vermittlung.

Der Zustand also, in welchem wir die ersten Menschen-Exemplare ursprünglich uns denken können, bleibt hinter dem Glanze der Kirchenlehre weit zurück, ja wir geben demselben noch eine weit bescheidenere Stellung, als selbst der Rationalismus. Wenn man uns entgegenhalten wollte, daß doch die Menschen nicht in so unvollkommenem Zustand, wie wir es uns denken, aus Gottes Meisterhand hervorgegangen sein können, so berührt uns dieser Einwand auch nicht im mindesten, da wir ja nicht zugeben, daß der Mensch, oder irgend etwas Anderes unmittelbar aus Gottes Hand hervorgehen könne. Vielmehr ging er, wie wir schon gesehen haben, zunächst aus der Materie hervor, welche die erste Entäußerung der göttlichen Idee ist, und es ist nun, fährt Strauß fort, ganz in der Ordnung, daß sie in aufsteigenden Stufen zuerst als Leben in der Natur, dann als Geist im Menschen, und in diesem mit dem Verlauf seiner geschichtlichen Entwicklung immer vollständiger zu sich selber kommt.

Rückblick auf den ersten Band.

Sieht der Leser auf den ersten Theil dieser Glaubenslehre zurück, so dürfte es ihm wohl scheinen, als wäre ihm nirgends etwas Bestimmtes und Ausgemachtes gegeben, als wäre er vielmehr nur in das schwankende Getriebe der Geschichte der einzelnen Glaubenssätze hineingeworfen worden, welches an seinen Augen vorübergegangen ist, und von dem er nun nichts fest zu halten weiß. Immer hatten in unserer Darstellung zuerst Schrift und Kirche das breite Wort; sie schütteten vor uns ganz unverholen ihre wunderlichen Herzen aus, und mutheten uns an, in die Ueberschwenglichkeit und Frömmigkeit ihrer Glaubenssätze unsere unheilige Vernunft gefangen zu geben. Sachte ließen wir dann an Schrift und Kirche die Wissenschaft herantreten; die schüttelte, wie wir gesehen haben, zu dem Meisten, ja fast Allem, was jene behaupteten, ganz ungläubig den Kopf, besah sich die überlieferten Heiligthümer, welche der menschlichen Vernunft die Thore dicht und fest verschließen wollen, nach allen Seiten, brachte ihre Gründe herbei, und meinte sich nach ihrer Darlegung gezwungen, den von Schrift und Kirche überlieferten Glaubenschatz als ein fremdem Boden entwachsenes und heut zu Tage nicht mehr brauchbares Möbel in die Ecke beiseite stellen zu müssen. Dabei aber waren wir gerecht genug, auch die Unterhändler zwischen Schrift und Kirche auf der einen, und der Philosophie auf der andern Seite nicht zu vergessen, vielmehr in aller Geduld ihre Vermittlungsversuche anzuhören: doch mußten dabei wir immer finden, daß die fremdartigen Bestandtheile sich nicht zusammenfügen ließen, und daß sie, so künstlich oft auch die gemachten Mischungsversuche waren, doch nie bleibend zusammenpassen wollten, so wenig als der geschick-

teste Chemiker Wasser und Oel in Eins zu verwandeln vermag. Da brach dann jedesmal der Faden ab, und wir überließen es meist dem Leser selbst, zusammenzurechnen, was ihm von dem kirchlichen Glaubenssatze noch geblieben sei. In früherer Zeit machte man davon viel Spektakel, was für ein Unterschied zwischen den Glaubenssätzen der reformirten, der lutherischen und der katholischen Kirche sei, und die gelehrten Angehörigen der betreffenden Kirchen hetzten sich in der Hitze des Streits beinahe zu Tode, wie wenn an einer so oder anders gegebenen näheren Bestimmung der Lehren von der Erbsünde, oder von der Rechtfertigung, oder dem Sakramente ꝛc. das Heil der Welt gelegen gewesen wäre. Diese Tage des unschuldigen Zankes sind jetzt vorbei. Es handelt sich nicht mehr um die eine oder andere Lehre, nicht mehr um diese oder jene feinere und genauere Bestimmung; sondern um die Lehren im Ganzen wirft die Wissenschaft den entscheidenden Würfel, und nicht etwa ein einzelner Fleck Landes, sondern der ganze Boden, auf welchem die Weltanschauung der Schrift und Kirche ruht, ist nunmehr in Frage gestellt. Protestant und Katholik sind jetzt darauf angewiesen, Schwert und Schild, die Waffen ihres gegenseitigen Streites, in den Hallen ihrer Kirchen an den Nägeln aufzuhängen, sich gutes Muths die Hand zu geben, und die lang unterbrochene Versöhnung zu feiern, um, gemeinschaftliche Sache machend, dem gemeinschaftlichen Feinde feindlich entgegenzugehen, und zu diesem Behufe die aufgehängten Waffen wiederum herabzulangen. Zwischen dem Unterschiede der verschiedenen Confessionen kehrt der Verständige in unserer Zeit die Hand nur wenig um; der zwischen ihnen obwaltende Unterschied ist zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken. Hat der Schlund sich aufgethan, in welchen Haus und Mann zusammen stürzt, fragt man nicht mehr nach den kleinen Rissen, in welchen die Mäuse ihr bedeutungsloses Wesen treiben. Nicht mehr die eine Kirche steht der andern Kirche streitend und zankend gegenüber, sondern der christliche Glaube überhaupt und im Ganzen ist von der neuen Wissenschaft auf Tod und Leben angefeindet. Der rechtgläubige protestantische

Theologe steht heut zu Tage seinem rechtgläubigen Collegen in der katholischen Kirche ungleich näher, als dem Genossen seiner eigenen Kirche, welcher aber der neueren Wissenschaft zugethan ist. Wenn gleich dieser Riß zwischen christlichem Glauben und Wissenschaft seit längerer Zeit schon offen steht, so wurde er bis auf unsere Tage doch immer theils absichtlich, theils durch Selbsttäuschung von Vermittlern künstlich zugedeckt, und die Wunde quacksalberisch zugeheilt. Wir haben in der vorliegenden Glaubenslehre uns bestrebt, ohne Hehl den geschehenen Bruch den Augen aufzudecken, und den Widerstreit, welcher unheilbar zwischen Glauben und Wissenschaft eingetreten ist, ohne Maske an dem Leser vorübergehen zu lassen. Wir sind damit an der Bemerkung angekommen, womit wir diesen Rückblick eröffneten, daß es vielen Lesern scheinen dürfte, sie haben in der gegebenen Darlegung der christlichen Glaubenslehre nirgends etwas Ausgemachtes erhalten, seien vielmehr nur in das Schwanken der Geschichte der einzelnen Glaubenssätze hineingeworfen worden. Wie aber? ist es z. B. für ein Handlungshaus nicht von großem Gewinne, wenn es einen genauen Ueberschlag seiner Ausgaben und Einnahmen vor sich hat, wenn der ganze Vermögensstand mit all den Zulagen und Abzügen, welche im Laufe der Zeit daran geschehen sind, in klaren Zahlen vor den Augen des Kaufmanns liegt? Wird er nicht erst durch diesen gemachten Ueberschlag seiner ganzen Lage sich bewußt, oder erfährt er nicht hiedurch erst, wie man sich im gemeinen Leben auszudrücken pflegt, wie er mit sich und seinen Verhältnissen denn eigentlich daran ist? Dasselbe, was dem Kaufmann sein Vermögensüberschlag, soll die vorliegende Glaubenslehre dem christlichen Leser in Beziehung auf seinen Glauben leisten. Er findet darin den ganzen biblischen und kirchlichen Glaubensschatz, als den ursprünglichen Vermögensstand, genau verzeichnet, daneben aber auch in specificirter Rechnung all die verschiedenen Abzüge, welche die ursprüngliche Summe seines Glaubens durch Zeit und menschliche Vernunft erlitten hat. Ist aber der Zweck erreicht, daß Jeder den Sachbestand in Beziehung auf seinen Glauben in

vorliegendem Buche auseinander gesetzt findet, so bleibt nun das Urtheil Jedem überlassen, ob er für sich bei den vorliegenden Umständen noch auf dem alten Standpunkte verharren zu können glaubt, oder ob nicht vielmehr mit seiner kirchlichen Glaubenssumme ein Falliment unvermeidlich, und mit dem Stande der biblischen Vorstellung durch die Speculationen der Vernunft der Bankerott unausbleiblich geworden ist?

Dabei haben wir die Täuschung viel möglichst aus dem Wege zu räumen gesucht, als ob Philosophie und Theologie, wenn man es anders recht verstehe, unter Ein Joch ganz einträchtiglich zusammengekoppelt werden können, haben vielmehr den jähen Gegensatz, welcher zwischen Glauben und Wissen statt findet, in seiner ganzen Schärfe den Augen des Lesers vorgestellt. Es gibt hier keinen Ausweg: entweder muß man glauben, was Schrift und Kirche als Gegenstand des Glaubens vorschreiben, auch wenn es albern ist und der Vernunft widerstreitet, oder wenn man das nicht will, ist man zum reinen, glaubensfreien Wissen hingetrieben. Religion und Philosophie haben nicht, wie Hegel will, dieselbe Wahrheit des Inhalts, nur daß in der Religion dieser Inhalt noch die Form der Vorstellung, in der Philosophie aber die des Wissens trägt: vielmehr wird durch die Form auch der Inhalt affizirt. Ist die Form der Religion eine unvollkommenere, als die der Philosophie, so ist auch ihr Inhalt ein unvollkommenerer. Darum ist es an der Zeit, über den niedrigeren Standpunkt der Religion sich zu erheben, und des Unvollkommenen und Beschränkten, welches und ein[illegible] unvollkommenen und Das Christenthum selbst ist theils palästinisch-jüdischem, theils alexandrinisch-heidnischem Boden entwachsen, und es versteht sich von selbst [illegible] daß unreine Bestandtheile bei dieser Zusammensetzung [illegible] demselben hängen geblieben sein müssen. Weil die Persönlichkeit Jesu so beschaffen war, daß sie den tiefsten Eindruck in seinen Anhängern hinterlassen mußte, und weil man ihn gleich Anfangs mit den Messias-Vorstellungen der Nation in die nächste Verbindung brachte, so verstand es sich von selbst, daß die Anhänger Jesu mehr Gewicht auf seine Person, als

auf die Sache selber legten. Man achtete es nicht für genug, an das geistige Wesen Gottes zu glauben, und nach seinen sittlichen Anforderungen zu handeln; sondern nur Der sollte Anspruch auf das neu eröffnete Himmelreich haben, der auch glaube, daß Jesus von Nazareth von den Todten auferstanden sei. Grübeln an dem von den Aposteln hinterlassenen Worte galt bald für größere Sünde, als selbst sittliche Verschuldungen. Die sittlichen Vorschriften selbst wurden nicht als ewige Gesetze, sondern ganz nach jüdischer Weise nur als Gebote betrachtet, welche dem Menschen von Gott durch Christus gegeben wurden, und weit entfernt, daß man Thun und Empfinden in ihrer wahren Einheit gefaßt hätte, verlegte man vielmehr Beides in zwei ganz verschiedene Welt-Perioden. Hier sei nur erst die Zeit der Saat: dort aber die der Erndte. Immer fester, ja ängstlicher schloß man sich an jenes Jenseits an, bis man am Ende dieses Diesseits fast zu einem Nichts herabdrückte, und alle positive Existenz des Menschen in das Jenseits verlegt hatte. Weil man aber denn doch in dem Diesseits schon ein Abbild des Jenseits haben wollte, und darum den Klerus zum Repräsentanten des Jenseits in dem Diesseits stempelte, so nahm die Reformation von den Mißbräuchen, welche hieraus erwuchsen, ihre Veranlassung. Das Gewissen der Völker erhob sich gegen die Aeußerlichkeit, womit der Klerus das Werk ihrer Versöhnung mit Gott betrieben hatte; sie suchten nunmehr ihr Heil einzig und allein in der vertrauensvollen Hingabe an die Veranstaltung Gottes, welcher für die Sünden der Welt seinen Sohn Jesum Christum in den Tod dahingegeben habe. Zugleich wurde auch das Diesseits wieder etwas mehr zu seinem Rechte gebracht, indem z. B. die Ehe als zum Naturrecht des Menschen gehörig betrachtet, und Arbeit und Besitz in ihrer inneren Nothwendigkeit wieder anerkannt wurden. Doch blieb auch hiebei die Erde nach wie vor das alte Jammerthal, aus welchem in das Jenseits sich hinwegzusehnen dem guten Christen wohlanständig war; der Leib blieb nach wie vor der Schlupfwinkel der bösen Lust, deren vollständige Ausrottung erst von dem Tode zu erwarten sei. Dar-

aus erhellt von selbst, daß Ehe, Berufsthätigkeit ꝛc. immer noch nicht zu ihrem vollen Rechte kommen konnten, zumal, da man die Pflichten und Glaubenswahrheiten nicht von innen aus der Natur der Sache, sondern nur von außen aus der Schrift, aus dem trockenen Befehle Gottes, zu beweisen sich bestrebte. Weil die Glaubenswahrheiten ihm nur von außen her kamen, blieben auch die meisten Glaubenssätze dem Geiste draußen und unverstanden: man sollte einstweilen glauben; das Verständniß aber blieb auf das künftige Leben ausgesetzt. Wenn der Katholicismus eine leibliche, so hatte dagegen der Protestantismus auf solche Weise eine geistige Asceſe eingeführt. Ebenso kamen Versöhnung und Rechtfertigung in dem Protestantismus für die Menschheit nur von außen, und alle menschliche Mitwirkung wurde aus diesem Prozesse vielmöglichst hinwegzurücken gesucht. Die Halbheit und Mangelhaftigkeit des Standpunkts des Protestantismus erkannten schon die Socinianer, welche noch mehr als die Protestanten über den katholischen Standpunkt hinauszugehen suchten. Sie drangen hauptsächlich nur auf das praktische Verhalten, und suchten alle Lehren, welche der menschlichen Vernunft zu widerstreiten schienen, aus dem christlichen Glaubenskreise möglichst zu entfernen. Doch auch der Socinianismus läßt sowohl nach der moralischen, als nach der theoretischen Seite seines Systems, mehr als Eines zu wünschen übrig. Im Gegensatz gegen ihn aber schloß sich der Protestantismus, namentlich als Lutherthum, immer enger in sich selber ab, und wurde mehr und mehr zu einem geistlosen Formelwesen und einer eigensinnigen Streit-Theologie. Der Spener'sche Pietismus suchte zwar die in den steifen Formen der Rechtgläubigkeit erstorbene Religion aufs Neue zu beleben: aber ohne wissenschaftliche Grundlage, allein auf Gefühl und Gemüth gegründet, war er nie im Stande, die Vollendung der Reformation herbeizuführen, zu welcher er sich anheischig gemacht hatte. Erst mit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts begann eine neue Entwicklungsperiode für die christliche Theologie, welche aber nicht aus dem Innern der Kirche, vielmehr von dem Boden der Philosophie herüber-

kam. Von Spinoza datirt sich die neue Umgestaltung. Die Philosophie kam zur Erkenntniß, daß sie bis jetzt, wie man im Sprüchwort sagt, den Wald vor lauter Bäumen nicht gesehen hatte; in der reichen Fülle göttlichen Lebens hatte sie immerdar nach einem Gott gesucht, hatte immer umhergetappt, um Gott als Eins neben dem Vielen, als ein besonderes Wesen, aufzufassen, anstatt jene ganze Fülle des göttlichen Lebens als ihren Gott zu begreifen. Jetzt war Gott kein besonderes, außerweltliches Wesen mehr; die Schöpfung nicht mehr eine That göttlichen Beliebens, die Vorsehung nicht mehr das Hereingreifen eines der Welt von außen her kommenden Verstandes; vielmehr trug sie ihre Vorsehung in sich selbst, in ihren göttlichen Kräften und Gesetzen; der Sündenfall war nichts mehr, was erst durch nachfolgende Veranstaltung wieder hätte gut gemacht werden müssen, sondern das Böse nur der sich selbst aufhebende Durchgangspunkt in der Entwicklung des Guten; die Offenbarung war nicht mehr eine Eingebung von außen, oder eine einzelne That in der Zeit, vielmehr Eins mit der Geschichte des Menschengeschlechts; das Erscheinen Christi war nicht mehr ein Herabkommen von dem fremden Himmel, sondern dem eigenen Mark der göttlich gewordenen Menschheit entstiegen; und die Erde selbst nicht mehr ein Jammerthal, welches seinen Zweck erst in einem künftigen Dasein hätte, sondern hier in dem Diesseits schon ist der Schatz der göttlichen Lebenskraft zu heben.

Alle diese Entwicklungsformen des Christenthums und der Philosophie aber bilden die Bestandtheile des Stoffes, aus welchem in der jetzigen Zeit eine Glaubenslehre sich zu gestalten hat. Geht an dem Leser die Geschichte des Dogma's vorüber, so hat er damit seine Kritik. Deßwegen ist in der vorliegenden Glaubenslehre wenig eigene Speculation vor dem Lesenden entfaltet; desto vernehmlicher und schlagender aber soll aus diesem Buche zu ihm die Geschichte sprechen. Denn, sagt Strauß mit treffendem Bilde in der Vorrede, die subjektive Kritik des Einzelnen ist ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann: die Kritik aber, wie sie im Laufe

der Jahrhunderte sich objectiv vollzieht, stürzt als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleußen und Dämme nichts vermögen.

Ehe wir zur eigentlichen Glaubenslehre übergingen, entwickelten wir vorerst die Grundbegriffe, auf welchen sie ruht, und es versteht sich von selbst, daß, wenn sie uns zusammenbrachen, dieses uns auch für die eigentliche Glaubenslehre nur wenig günstige Aussichten geben könnte, indem sie, wenn ihr erst das Fundament genommen war, ja allbereits ohne aufrechthaltende Füße stand.

Wie alle Religionen, so beruht auch die christliche auf Offenbarung. Die alttestamentliche Offenbarung wird von Jesus und den Aposteln allenthalben vorausgesetzt; die Bücher des alten Bundes sind ihnen Schriften in ausgezeichnetem Sinne, heilige Schriften; die Propheten redeten, von dem heiligen Geist getrieben. Doch steht Jesus über Moses; alte und neue Offenbarung sind einander entgegengesetzt, wie Vergängliches und Bleibendes, wie Vorbereitung und Erfüllung, wie Buchstabe und Geist. Jesus redete und that nichts von sich selbst; sondern redete und that Alles in dem Namen seines Vaters, der ihn gesandt hat. Er ist der einzige Weg, welcher zur Erkenntniß des Wesens Gottes und zur Gemeinschaft mit ihm führt; ja in ihm ist Gott gleichsam verkörpert; wer den Sohn sieht, der sieht den Vater. Denselben göttlichen Geist aber, welcher Jesum erfüllte, verheißt er sowohl seinen Jüngern, als auch nach ihnen allen Gläubigen. Wenn das Alte Testament den Umfang der außerordentlichen Offenbarung Gottes auf den jüdischen Staat beschränkt, so ist er dagegen im Neuen Testamente dem der Verkündigung des Evangeliums gleich zu denken. Wenn also alt- und neutestamentliche Religion wesentlich auf außerordentliche Offenbarung sich gründet, so fragt es sich natürlich, woran der Mensch einen Lehrer, der sich ihm als göttlichen Gesandten, und eine Lehre, die sich ihm als Offenbarung bildet, als solche erkennen solle? Darauf antwortet die biblische Lehre, Wunder und Weissagungen seien die Beweise für die Wahrheit der Offenbarung. Sowohl Moses, als Jesus ver-

richteten Wunder und ertheilten Weissagungen, als Zeichen ihrer göttlichen Beglaubigung. Die Kirche entwickelte sofort die Lehre von der Offenbarung bis auf solche haltungslose Spitze, daß alle Nicht-Christen, also alle Heiden, Mohamedaner und jetzige Juden von der Seligkeit ausgeschlossen sein sollten. Augustin sprach mit dürren Worten über die gesammte Heidenwelt das Verdammungsurtheil aus, und erklärte frischweg ihre Tugenden für nichts weiter, als glänzende Laster. Die Verdammung der Heiden ist sowohl katholische als protestantische Kirchenlehre geworden. Doch wenn der Offenbarung nicht blos ein Besitzthum weniger bleiben, sondern auch auf die Nachwelt überliefert werden sollte, so mußte irgendwie Anstalt getroffen werden, sie unter den Zeitgenossen zu verbreiten, und auf die kommenden Geschlechter fortzupflanzen. Dieses konnte auf doppeltem Wege geschehen, entweder durch mündliche Verkündigung, oder christliche Ueberlieferung. Die zeitliche Uebergabe der Offenbarung an die Nachwelt mußte sich zwar bald die feste Grundlage der Schrift geben: aber als Erläuterung oder als Ergänzung der geschriebenen ging neben dieser die mündliche Ueberlieferung her. War aber gleich zuerst die Schrift vor der mündlichen Ueberlieferung in den Vordergrund getreten, so wurde sie doch bald wieder in den Hintergrund zurückgestellt, indem auch ketzerische Parteien mit ihrer abweichenden Auslegung sich des geschriebenen Wortes bemächtigten, und man nun in der gemeinsamen mündlichen Ueberlieferung gegen sie die beste Widerlegung fand. Zudem, sagte man, seien in der Schrift nicht alle nothwendigen Glaubens- und Sittenlehren ausdrücklich enthalten, diese seien in der mündlichen Ueberlieferung zu suchen. Wenn also die katholische Kirche der heiligen Schrift die ungeschriebene Ueberlieferung als Erkenntnißquelle der christlichen Heilswahrheiten zur Seite stellte, so drang dagegen die protestantische Kirche ausschließlich auf das geschriebene Wort; die heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes ist ihr die einzige Regel, nach welcher alle Lehren und Lehrer beurtheilt werden müssen. Mag aber Schrift oder mündliche Ueberlieferung, oder mögen beide zusammen die Kanäle sein, durch welche die

göttliche Offenbarung zu den späteren Geschlechtern sich fortleitet, so fragt sich nun, ob diese Kanäle auch so dicht und so rein sind, daß beim Durchgang durch dieselben von dem Inhalte nichts verloren geht. Der Katholicismus behauptet in dieser Beziehung die Unfehlbarkeit der Kirche, weil sie unter der Leitung des heiligen Geistes steht; die unfehlbare Kirche selbst aber besteht in der Gesammtheit der Gläubigen und Bischöfe. Dem widersetzte sich der Protestantismus, und beharrte dafür um so nachdrücklicher auf der göttlichen Eingebung der Schrift. Ja diese letztere Lehre trieb man in der protestantischen Kirche auf solche Spitze, daß man behauptete, die heiligen Schriftsteller haben, wie zur mündlichen Verkündigung nur die Zunge, so zum Schreiben nur die Feder hergeliehen; der heilige Geist aber führe dieselbe, und die ganze Schrift habe, der mehrfachen Aufzeichner ungeachtet, nur einen einzigen Verfasser, nämlich Gott. Für den Katholiken war die Kirche der Fels, auf welchen ihm der Glaube an die Schrift gegründet war; der Protestant, welcher seine Stellung außerhalb der bisherigen Kirche nahm, und von all jenen Gründen, welche von den Wundern, den erfüllten Weissagungen, der Trefflichkeit der Lehre, von dem Alter und der Aechtheit der Schriften ꝛc. hergenommen waren, nur Wahrscheinlichkeit, keine Gewißheit erzielen konnte, berief sich auf den göttlichen Geist, welcher in unserem Geiste für den göttlichen Ursprung der Schrift Zeugniß ablege. Aber hier entsteht natürlich die Frage: wer zeugt denn nun von der Göttlichkeit des in uns für die Wahrheit der Schrift empfundenen Zeugnisses? — Wir haben oben gesagt, daß hier die verwundbarste Stelle des protestantischen Systems sei. Dasselbe innere Zeugniß, welches der Christ für seine Bibel zu empfinden meint, wird der Türke für seinen Koran empfinden; ja die Behauptung selbst ist sogar in Abrede zu stellen, ob überhaupt in dem Inneren eine solche Stimme, welche für die Wahrheit der Schrift spricht, vorhanden sei. So wenig als Homer, der der vollkommene Ausdruck des göttlichen Geistes als religiösen Gemeingeistes der griechischen Nation war, für die christliche Welt noch Ansehen in religiösen Dingen hat: ebenso

leicht kann eine Zeit erscheinen, für welche die Schrift keine unbedingte Geltung mehr hat, in welcher man vielmehr über sie hinausgekommen ist, wie wir jetzt über Homer's religiöse Anschauung hinausgekommen sind. Wenn der absolute Geist vor dem Christenthume in verschiedenen Erscheinungsformen sich ausgeprägt hat, so können auch nach dem Christenthume noch solche verschiedene Erscheinungsformen des absoluten Geistes sich geltend machen.*) Die Schrift selbst, welcher die göttlichen Eingebung zugeschrieben wird, muß der Beurtheilung der Vernunft, wie jedes andere Buch unterliegen; denn das wahre Wort Gottes ist nichts mit Dinte in ein Buch Geschriebenes, vielmehr die Handschrift Gottes in dem menschlichen Gemüthe. Die Weissagungen und Wunder, welche die Wahrheit der Offenbarung und ebendamit die Göttlichkeit der Schrift beweisen sollen, sind einmal in der Schrift selbst enthalten, können also auch nichts für sie beweisen, und dann, was zuerst die Weissagungen betrifft, enthalten viele Stellen, namentlich solche, welche auf den Messias gedeutet wurden, unparteiisch betrachtet, auch nicht von weitem eine Weissagung; andere kann man nicht anders ansehen, denn als Weissagungen, welche erst nach dem Erfolg gegeben wurden, und zuletzt sind es noch solche, welche schon längst hätten eintreffen sollen, oder noch nicht eingetroffen sind: was aber zum Andern die Wunder betrifft, so ist nicht allein ihre Wirklichkeit, sondern überhaupt ihre Möglichkeit und Erkennbarkeit in Abrede zu ziehen, ja, ihre Wirklichkeit auch zugegeben, haben sie jedenfalls keine Beweiskraft für Vernunftwahrheiten. Zwar weil die Offenbarung von dem allervollkommensten Wesen herkommen soll, so möchte es scheinen, als wäre sie auf einmal in sich vollendet, und sei also keiner weiteren Vervollkommnung zugänglich: aber einmal liegt eine solche Vervollkommnung in dem Fortschritt vom Alten zum Neuen Testamente thatsächlich vor, und dann ist, wie überhaupt für keine Persönlichkeit, so auch nicht für Jesum das Vorrecht in

*) Daher spricht Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ von einer dritten Offenbarung.

Anspruch zu nehmen, als ob er eine Grenze bilden könnte, wo es auf einmal hieße: bis hieher und nicht weiter, und von wo an die Welt der Erkenntniß gleichsam mit Brettern vernagelt wäre. Ueberhaupt aber, theils weil sie eine Gottes unwürdige Nachhülfe der Schöpfung wäre, theils weil sie, ihre Möglichkeit vorausgesetzt, an alle Menschen auf eine Allen verständliche Weise ergangen sein müßte, was nicht geschehen ist, theils weil sie an sich unmöglich ist, oder wenn auch möglich, der Mensch dieselbe nicht empfangen und als solche erkennen könnte, ist der Begriff einer Offenbarung in kirchlichem oder biblischem Sinne ein gänzlich unzulänglicher. Nur demjenigen, welcher auf ganz unwissenschaftlichem Standpunkte steht, kann die Offenbarung als etwas ihm von außen her Gekommenes erscheinen; wird aber der Mensch, wie dieses in der Wissenschaft geschieht, des ganzen Umfanges seiner Kräfte sich bewußt, muß er auch das Höchste, was innerhalb seines Geschlechtes zur Erscheinung gekommen, als Fleisch von seinem Fleisch und als Bein von seinem Beine erkennen. Auch die Offenbarung also ist nicht etwa ein vom Himmel herabgefallenes Geschenk; vielmehr aus der Menschheit eigenem und innerstem Marke entstanden. Die Christen pflegen diejenigen, welche auf solche Weise von dem kirchlichen Standpunkte abweichen, ohne genau nach dem Baum zu sehen, von welchem die Früchte kommen, ohne Weiteres zu verdammen: aber die Tüchtigkeit der Gesinnung ist nicht an eine bestimmte Form der theoretischen Weltanschauung gebunden: vielmehr ist es eine Barbarei zu nennen, irgend Jemanden wegen seiner Glaubensmeinung scheel anzusehen, oder gar noch anzufechten. Die Seligkeit des Menschen besteht nicht im Glauben oder Meinen, sondern allein in seiner Gesinnung, eine Einsicht, welche als eine theure Errungenschaft aus den Glaubens-Kämpfen der letzten Jahrhunderte festzuhalten ist. Die christliche Religion, natürlich, wie sie nach Ursprung und Inhalt ist, unterliegt wie alles Andere, was aus dem menschlichen Geist hervorgegangen ist, der Beurtheilung der Vernunft; der Geist kann sich des Rechts und Urtheils über dasjenige nicht begeben, was er als etwas durch ihn selbst Gesetztes erkannt hat. Auch

die Religion ist irdischem Stamme entsprossen, und in unserer Atmosphäre gezeitigt; darum auch nicht von ferne ein Grund abzusehen, warum der Wissende die kirchlichen Glaubensartikel nicht von sich weisen, und sie mit wissenschaftlichen Einsichten vertauschen sollte. Denn er für sich vermag aus diesen die nämliche sittliche Anregung und dieselbe Beruhigung des Gemüths in den höchsten Angelegenheiten zu schöpfen, welche dem Gläubigen sein kirchlicher Glaube gewährt. Haben wir nach dem Obigen in der Offenbarung die eigenen Gesetze erkannt, so ist nunmehr dieses doppelgängerische Ebenbild verschwunden, indem es in uns selbst zurückgegangen ist; ebendamit aber auch der Grundstock zusammengebrochen, auf welchen die ganze christliche Glaubenslehre gebaut ist.

Der Inhalt der eigentlichen Glaubenslehre fiel uns sofort in zwei Theile aus einander. Im ersten Theile betrachteten wir Gott als ein überweltliches Wesen in dem Elemente der Ewigkeit, und wir schieden diesen ersten Theil in die Lehren vom Dasein, von dem Wesen und von den Eigenschaften Gottes. Der zweite Theil führt uns Gott vor Augen, wie er aus seiner Ueberweltlichkeit und Ewigkeit auf die Welt bezogen ist. Nach den drei Momenten der Zeit erscheint uns das göttliche in der Welt theils als vergangene Geschichte, wohin die Lehren von der Schöpfung, dem Sündenfall und der Erlösung gehören, theils als jeweilige Gegenwart, die sich als die tägliche Erfahrung von der göttlichen Erhaltung auf der einen, der Sünde und dem Uebel auf der anderen Seite, und von der Wiedergeburt des Einzelnen und der Gesammtheit äußert, theils als Zukunft, welche als gläubige Erwartung der künftigen Vollendung des göttlichen Lebens in der Welt sich kund gibt, welche gläubige Hoffnung sich als Auferstehung setzt, als Gericht und Scheidung der Seligen und der Verdammten aber in einem Gegensatz aus einander tritt, der in der ketzerisch verworfenen Lehre von der Wiederbringung eine geahnte Lösung findet.

Weder im Alten, noch im Neuen Testamente, in welchen der offenbarende Gott als etwas sich von selbst Verstehendes vorausgesetzt ist, trifft man das, was man Beweise für das

Dasein Gottes nennt. Erst die Kirche hat dieselben in sich aufgenommen: aus der Philosophie entlehnt, wie sie sind, mag schon die Aufnahme in die Theologie beiläufig zu einem Beweise dienen, wie wenig die letztere für sich selbst, getrennt von der ersteren, auszukommen vermag.

Der kosmologische Beweis geht ganz unbestimmt von der Welt als Natur aus, indem er aus dem Dasein dieser Sammlung der endlichen Dinge, die wir Welt nennen, auf den Grund desselben schließt, und diesen außerhalb der Welt in einem Wesen findet, das den Grund seines Daseins in sich selber hat. Der physiko-theologische Beweis, die Welt nicht mehr als bloßes Aggregat der endlichen Dinge fassend, geht, wodurch er sich zu einem populäreren macht, schon näher auf ihre Eigenschaftsbestimmungen ein, und schließt von der Welt als dem höchsten Kunstwerk auf den guten und vollkommenen Urheber, von welchem sie gebaut sein muß. Kam der kosmologische Beweis nur schlechtweg auf einen Welturheber, so schließt der physiko-theologische Beweis auf einen intelligenten Welturheber. Beide Beweise gehen von der Welt als Natur aus: der historisch-theologische sofort versetzt sich aus der Natur in die Welt des Geistes. Dieser Beweis schließt aus geschichtlichen Begebenheiten, welche so wesentlich in die ganze Weltgeschichte eingreifen, daß man sie unmöglich als blos zufälligen Erfolg fassen könnte, auf ein den Gang der Geschichte ordnendes Bewußtsein. Wenn der kosmologische Beweis die umgekehrte Schöpfungslehre ist, so ist der historisch-theologische die umgekehrte Lehre von der Vorsehung. Der moralische Beweis ferner schließt aus der unbedingten Verbindlichkeit des Sittengesetzes auf den Ursprung desselben von einem absoluten Wesen, und von der Nothwendigkeit der Ausgleichung zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit auf einen diese Ausgleichung in dem künftigen Leben in Vollzug setzenden Gott. Endlich weil die Gottesidee einmal in dem menschlichen Geiste sich findet, so schließt man daraus auf das wirkliche Dasein eines solchen Wesens. Geht man von der Allgemeinheit aus, in welcher die Gottesidee bei allen Völkern sich findet, so gestaltete sich

dieser Beweis schon bei vorchristlichen Schriftstellern zum Argumente aus der Uebereinstimmung der Völker; sieht man aber von dieser Allgemeinheit ab, und nimmt die Gottesidee in's Auge, wie sie sich in jedem einzelnen Menschen findet, so schien hieraus sich schon ein hinreichender Beweis für das wirkliche Dasein eines ihr entsprechenden Wesens zu ergeben. Die kühnste Wendung dieses von der Gottesidee im Menschen ausgehenden Beweises aber ist das ontologische Argument, welches sich bemüht, nachzuweisen, daß in der Idee Gottes selbst schon dessen wirkliche Existenz mitgesetzt sei.

Die Kritik dieser Beweise aber hat uns gezeigt, daß der kosmologische Beweis höchstens auf den Begriff einer Weltsubstanz führt, der physiko-theologische Beweis höchstens zu dem Begriffe eines Weltgrundes, keineswegs aber eines persönlichen Gottes, der historisch-theologische und der moralische Beweis höchstens auf die Idee des Guten, welche sich in der Welt verwirklicht, nicht aber auf einen persönlichen Urheber und Träger dieser Idee führe: der Beweis aus der Uebereinstimmung der Völker ferner ist so viel, als kein Beweis, sofern er es gänzlich unentschieden läßt, wie viel an demjenigen, was er als allgemeinen Glauben aufzeigt, zum wahren Kern, wie viel zu der aus Unwissenheit und Einbildung gewobenen unwahren Schale gehört. Der ontologische Beweis am Ende fällt von selbst in sich zusammen, indem man nicht berechtigt ist, aus einer willkürlich entworfenen Idee das Dasein eines ihr in der Wirklichkeit entsprechenden Gegenstandes auszuklauben. — Unser Begriff von Gott ist Gott selbst; sofern aber diesem zunächst in unserem Begriffe existirenden göttlichen Wesen auch Realität zukommen soll, ist es die Natur. Gott ist nicht eine einzelne Persönlichkeit, sondern nur das Sein in allem Dasein; das Leben in allem Lebendigen, die sittliche Weltordnung in Leben und Geschichte; der Geist in allen Geistern, das Denken in allen Denkenden. Mit einer solchen Auffassung Gottes aber sind allbereits die Begriffe seiner Einheit, der Dreieinigkeit und der Persönlichkeit zusammengesunken. Weil Gott nicht in dem Sinne Eins sein kann, in welchem die end-

lichen Dinge es sind, so ist seine Einheit ein leerer Name, welcher keine Bedeutung hat. Was die aus jüdischen und platonisch-alexandrinischen Vorstellungen sich herausbildende Dreieinigkeit betrifft, so wurde sie unter fortdauerndem Hin- und Herschwanken am Ende von der Kirche auf eine solche Spitze inneren Widerspruchs getrieben, daß wer diese Lehre annehmen wollte, ebendamit alle Gesetze des menschlichen Denkens abschwören mußte. Schon die durch die ganze Geschichte des Dogma's sich hindurchziehende Unmöglichkeit, daß die Kirche in einer festen Aufstellung und Zusammenfassung dieser Lehre hätte Ruhe finden können, beweist außer den von der Vernunft hergenommenen Gründen die gänzliche Haltungslosigkeit der Dreieinigkeitslehre. Wenn ferner gleich die Persönlichkeit Gottes die erste, unbezweifelte Voraussetzung des christlichen Glaubens ist, so ist doch dieser Begriff in einem solchen Widerspruche mit der Absolutheit des göttlichen Wesens begriffen, überhaupt in Gott ein so undenkbarer, daß die Persönlichkeit Gottes unmöglich als Einzelpersönlichkeit gefaßt, sondern, wenn von Persönlichkeit die Rede sein soll, nur als Allpersönlichkeit gedacht werden kann.

Um das göttliche Wesen näher zu bestimmen, läßt die Kirche auf die allgemeinen Grundbegriffe von demselben die Lehre von den Eigenschaften Gottes folgen. Zunächst nun aber ist überhaupt die Erkennbarkeit Gottes in gerechten Zweifel zu ziehen. Das Wesen der Ursache kann aus der Wirkung nicht erkannt werden, vielmehr sind wir nur im Stande, die Erscheinungen, nicht die Dinge an sich zu erkennen. Das hat, namentlich durch Spinoza darauf geführt, die Theologie wohl eingesehen, und sie resignirte darum in neuerer Zeit auf jede Erkenntniß dessen, was Gott an sich sei, und beschränkte sich auf die Auffassung seiner Beziehungen zu der Welt. In der Auffassung der göttlichen Eigenschaften aber ergeht sich die kirchliche Lehre in zwei nicht kleinen Widersprüchen: einmal will sie von Gott alles Menschenähnliche entfernt wissen, nur die Menschenähnlichkeit selbst nicht; und dann hält sie Gott als das bestimmungslose Eine fest, ist aber doch zugleich bemüht,

Bestimmungen in ihn zu setzen. Allen Begriffen göttlicher Eigenschaften liegt die Vorstellung des göttlichen Wesens als eine Einzelpersönlichkeit zu Grunde, und die menschliche Persönlichkeit ist darum auch das Schema, nach welchem die Begriffe der göttlichen Eigenschaften gebildet worden sind. Mit Recht also, wenn einmal von göttlichen Eigenschaften die Rede ist, werden sie nach der Analogie des menschlichen Wesens in Attribute des Seins überhaupt, und in solche des Wissens und Wollens eingetheilt. Unter die Attribute des göttlichen Seins überhaupt fallen die Allgegenwart und Ewigkeit; unter die Attribute des göttlichen Verstandes die Allwissenheit und Allweisheit, unter die des göttlichen Willens die der Allmacht, Heiligkeit und Gerechtigkeit: daran schließen sich noch die Liebe und die Seligkeit, Eigenschaften, welche man denen des göttlichen Verstandes und Willens gegenüber als Eigenschaften des göttlichen Gefühls oder Gemüths bezeichnen konnte, welchen Ausdruck zu gebrauchen die kirchliche Glaubenslehre sich jedoch nicht erlaubt. Diese ganze Lehre von den göttlichen Eigenschaften fiel für uns als ungeeignet hinweg, da wir Gott nicht als eine Einzelpersönlichkeit auffassen, also auch nicht von Eigenschaften desselben reden können. Soll aber je etwas genannt werden, was die göttlichen Eigenschaften für uns ersetzte, so sind es, wie wir gesehen haben, die Weltgesetze.

Ward Gott bis dahin als außerweltliche Intelligenz in dem Elemente der Ewigkeit betrachtet, so tritt er dagegen jetzt, wie in der obigen Eintheilung angegeben ist, im Elemente der Zeit vor uns. Dabei war zuerst von der Schöpfung, als göttlicher That, die Rede. Die biblische Schöpfungsgeschichte wußten wir nicht anders, denn als eine Dichtung aufzufassen. Es versteht sich von selbst, daß bei unserer Weltanschauung von einer Schöpfung in dem gewöhnlichen Sinne nicht die Rede sein kann, da Gott ohne Welt für uns nicht Gott ist, vielmehr mit und in dem Dasein der Welt erst selber existirt. Wenn es aber dabei den Anschein hat, als lehrten wir einen erst zeitlich sich entwickelnden Gott, so sind wir diesem Vorwurf durch die Behauptung entgegengekommen, daß die Welt

keinen zeitlichen Anfang habe, vielmehr eine ewige sei. Zwar können wir uns so wenig eine unendliche Zeit, als einen grenzenlosen Raum vorstellen; aber denken können, ja müssen wir, daß die Ewigkeit nur in einer anfangs- und endlosen Zeitreihe sich auslegen, und daß Gott nur in einer Unendlichkeit neben und nach einander seiender Schöpfungen sich verwirklichen könne. Der Schöpfungsbegriff also, welcher einen abgesehen von der Schöpfung fertigen Gott voraussetzt, ist für uns aufgehoben, und ist uns, weil wir die Ewigkeit der Welt annehmen, gänzlich in den der Erhaltung zerflossen.

Geht man aber von der Schöpfung, wenn sie bis jetzt nur als göttliche That betrachtet war, zu den Ergebnissen der göttlichen Schöpferthätigkeit über, so treten uns als die vornehmsten Geschöpfe zunächst die Engel entgegen. Die Kirche hat an der Hand der biblischen Vorstellung die Lehre von den Engeln so weit ausgebildet, daß sie denselben nicht allein Namen, sondern für ihre Wirksamkeit sogar besondere Departemente anwies. Wir konnten, da seit der Zeit, aus welcher die Engelvorstellungen stammen, sich die Weltanschauung gänzlich verändert hat, die Möglichkeit solcher Wesen, wie die Engel sind, nicht blos dahingestellt sein lassen, sondern haben mit Bestimmtheit behauptet, daß es dergleichen Wesen überhaupt und überall nicht geben könne. Nächst den Engeln haben wir als die vornehmsten Ergebnisse der Schöpfung das erste Menschenpaar betrachtet. Auch die Berichte, welche die Schrift über ihre Schöpfung beibringt, haben wir unter den mythischen Gesichtspunkt gestellt. Die Annahme, daß sie unmittelbar von Gott hervorgebracht worden seien, hebt sich für uns von selber auf; mehr Schein dürfte auf flüchtigen Anblick der zur Gewohnheit gewordene Glaube haben, als ob alle Menschen von Einem Paare abstammen. Aber die Annahme, als ob die verschiedenen Menschenracen von Einem Paare abstammen könnten, widerstreitet allen im Laufe der Jahrhunderte beobachteten Naturgesetzen. Dazu wäre, wenn nur Ein Paar an Einem Orte als die Stammeltern der ganzen Menschheit erstanden wären, die Art, wie die verschiedenen Theile der Erde,

namentlich vor Erfindung der Schifffahrt, bevölkert worden sein sollen, unerklärlich. Vielmehr, so gut noch heute organische Wesen aus anorganischen Stoffen sich von selbst erzeugen, so gut kann auch der Mensch in der Urzeit aus dem Anorganischen, etwa aus dem flüssigen Elemente hervorgegangen sein, zudem da zweifellos ist, daß die Erde damals, als sie noch in ihrer Jugend war, mit ungleich größerer Zeugungskraft ausgestattet sein mußte, als heut zu Tage. Ist einmal diese Annahme zugelassen, so erklärt sich auch von selbst diese Verschiedenheit der Menschenracen, indem an vielen Orten in verschiedenen Gestaltungen Menschen aus dem Urschleime sich entwickelt haben können. (Oken's Ansicht.)

Die Kirche hat die ursprüngliche Vollkommenheit der ersten Menschen, weil sie ihr unmittelbar aus Gottes Hand hervorgegangen erscheinen, auf lächerliche Weise übertrieben. Aber so wenig als das Wissen der ersten Menschen ein vollkommenes sein konnte, vielmehr der Natur der Sache nach ein noch auf ganz niedriger Stufe stehendes sein mußte: ebenso wenig kann denselben hohe sittliche Vollkommenheit zugeschrieben werden, indem der unmittelbare Zustand des Willens nicht ein Zustand der Unschuld, vielmehr der Begierde, der Rohheit und der Wildheit ist. Darum blieb uns von dem Zustande des ersten Menschenpaares nur eine höchst bescheidene Vorstellung übrig, und wir mußten also auch diese Lehre der Kirche, welche den Urzustand als einen so glänzenden uns anzupreisen liebt, mit aller Entschiedenheit von uns weisen.

Die Auflösung der übrigen kirchlichen Dogmen wird der zweite Theil zeigen.

Polem. 2108 2.

Dr. David Friedrich Strauß

christliche Glaubenslehre

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung

und im Kampfe

der

modernen Wissenschaft

allgemein faßlich dargestellt

von

Philalethes.

Zweiter Band.

Konstanz.
Druck und Verlag von Carl Glükher.

1842.

Inhalt des zweiten Bandes.

Der Glaubenslehre zweiter Theil. Erster Abschnitt.

		Seite
	Zweites Hauptstück. Vom Sündenfall . .	**1— 42**
§. 53.	Lehre der Bibel vom Teufel und den Dämonen .	1
§. 54.	Die Lehre der Kirche vom Teufel und den Dämonen. Kritik	9
§. 55.	Der Sündenfall des ersten Menschenpaars. Die verschiedenen Deutungen der mosaischen Erzählung . .	16
§. 56.	Folgen des Sündenfalls der ersten Menschen für das menschliche Geschlecht. Bibel- und Kirchenlehre . .	26
§. 57.	Bestreitung und Auflösung der kirchlichen Lehre von der Erbsünde	32
	Drittes Hauptstück. Von der Erlösung . .	**43—146**
§. 58.	Uebersicht	43
	I. Von der Person Christi	**44— 99**
§. 59.	Biblische Lehre von der Person Christi	44
§. 60.	Kirchliche Vorstellungen von der übernatürlichen Erzeugung Jesu	48
§. 61.	Entwicklung der Lehre von den beiden Naturen in Christo	53
§. 62.	Die Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften zwischen der Person und den beiden Naturen in Christo	60
§. 63.	Die Kirchenlehre von den Ständen Christi . . .	67
§. 64.	Auflösung der kirchlichen Christuslehre	77
§. 65.	Die Christuslehre von Schleiermacher	86
§. 66.	Die speculative Christuslehre	95

Seite

II. Von dem Geschäfte Christi . . . . . 99—146
§. 67. Biblische Lehre 99
§. 68. Verschiedene Ansichten über den Zweck der Menschwerdung Gottes in der älteren Kirche 107
§. 69. Die Anselm'sche Genugthuungstheorie und die Scholastiker 113
§. 70. Die Lehre der Protestanten vom doppelten Gehorsam und vom dreifachen Amte Christi 121
§. 71. Auflösung der kirchlichen Versöhnungslehre . . . 125
§. 72. Speculative Versöhnungslehre 143

Zweiter Abschnitt.

Die zeitliche Erscheinung des Göttlichen nach dem Momente der Gegenwart als jeweilige religiöse Erfahrung eines Jeden 147—283

§. 73. Uebersicht 147

Erstes Hauptstück. Die Vorsehung und das Uebel . . . . . 149—171
§. 74. Vorbemerkung 149
§. 75. Biblische Vorsehungslehre 149
§. 76. Kirchliche Lehre von der göttlichen Erhaltung und Regierung der Welt 155
§. 77. Die göttliche Mitwirkung im Verhältnisse zur Thätigkeit der Geschöpfe, insbesondere zum menschlichen Willen 157
§. 78. Die göttliche Weltregierung im Verhältnisse zum Uebel (oder das Problem der Theodicee) 161
§. 79. Das Gebet im Verhältnisse zur göttlichen Weltregierung 167

Zweites Hauptstück. Die Sünde und die Gnade . . . . . 171—221
§. 80. Uebersicht 171

I. Die Sünde und das göttliche Thun zu ihrer Aufhebung . . . . . 172—201
§. 81. Biblische Vorstellung von Sünde und Gnade . . 172

Seite

§. 82. Die kirchliche Lehre von dem Wesen und den Arten der Sünde 175
§. 83. Entwicklung der kirchlichen Lehre von der Gnade und Gnadenwahl 176
§. 84. Auflösung und Umbildung der kirchlichen Lehren von Sünde, Gnade und Gnadenwahl 196

II. Was bei der Aufhebung der Sünde mit dem Menschen vorgeht . . . . . 202—221
§. 85. Die biblische Lehre von der Bekehrung und Rechtfertigung 202
§. 86. Kirchliche Lehre von Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung 209
§. 87. Auflösung der kirchlichen Rechtfertigungslehre . . 216

Drittes Hauptstück. Die Kirche und die Gnadenmittel . . . . . 222—283
§. 88. Uebersicht 222

I. Von den Gnadenmitteln . . . . . 222—272
§. 89. Das Wort Gottes als Gnadenmittel 222
§. 90. Von den Sakramenten im Allgemeinen. Zahl der Sakramente 230
§. 91. Die Taufe im neuen Testamente 238
§. 92. Entwicklung der kirchlichen Vorstellung von der Taufe 240
§. 93. Auflösung der kirchlichen Vorstellung von der Taufe 251
§. 94. Das Abendmahl im neuen Testamente 255
§. 95. Kirchliche Entwicklung vom Abendmahl 256
§. 96. Auflösung der kirchlichen Abendmahlslehre . . . 268

II. Von der Kirche . . . . . 272—283
§. 97. Die Kirche im neuen Testamente 272
§. 98. Katholischer und protestantischer Begriff von der Kirche 274
§. 99. Die Kirche in der modernen Welt 277

Dritter Abschnitt.

Die zeitliche Erscheinung des Göttlichen nach dem Momente der Zukunft als gläubige Hoffnung . . . . . 284—322
§. 100. Uebersicht 284

Seite

Erstes Hauptstück. Die kirchliche Lehre von den letzten Dingen . . . . . 285—305

§. 101. Biblische Lehre von den letzten Dingen 285
§. 102. Entwicklung der kirchlichen Lehre von dem Zustande nach dem Tode, im Verhältnisse zur Auferstehung und zum jüngsten Gerichte 289
§. 103. Die Auferstehung der Todten. Kirchenlehre und Kritik 291
§. 104. Weltuntergang und Welterneuerung 295
§. 105. Jüngstes Gericht. Seligkeit und Verdammniß. Wiederbringung aller Dinge 297

Zweites Hauptstück. Die Unsterblichkeitslehre der modernen Reflexion . . . . . 306—322

§. 106. Die allgemeinen Bestimmungen 306
§. 107. Die Nothwendigkeit einer sittlichen Vergeltung als Grund für die Fortdauer nach dem Tode . . . 309
§. 108. Der teleologische Beweis für die unendliche Fortdauer des Menschen 313
§. 109. Der metaphysische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele 317
§. 110. Specnlative Unsterblichkeitslehre. Schluß 318

Zweites Hauptstück.

Vom Sündenfall.

§. 53.

Lehre der Bibel vom Teufel und von den Dämonen.

Die Schöpfungsgeschichte, so wie sie im 1. Buche Mosis Kap. 1. erzählt ist, schließt mit den Worten: „und Gott sahe an Alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut.“ Im 3. Kap. aber wird ausführlich die Geschichte des Sündenfalles erzählt, und dargethan, daß durch denselben der erste Mißton und Spalt in die ursprünglich gut geschaffene Welt gekommen sei. Die heilige Schrift läßt es in ihren Anfangskapiteln, wie das einbrechende Verderben in die Welt zu erklären, bei jener einfachen Erzählung bewenden. Die spätere Lehre aber blieb dabei nicht stehen, sondern führte den ersten Grund zum Abfall noch weiter zurück, nämlich in die höhere Geisterwelt. Bei dieser Behauptung aber, daß der Ursprung des Sündenfalles in die Geisterwelt zurückzuführen sei, läßt sie es beruhen, ohne sich weiter auf Andeutungen oder Erklärungen einzulassen, was der Urzustand jener gefallenen Geister gewesen sei und auf welche Art sie, ursprünglich doch auch wie die ganze Welt gut geschaffen, in das Böse gerathen seien.

Es ist natürlich, daß das Nachdenken des Menschen bald darauf hingeleitet werden mußte, sich den Ursprung des Bösen und des Uebels zu erklären. Der alte Hebraismus hat hiefür eine dreifache Erklärungsweise. Entweder findet er den Grund des Bösen und des Uebels geradezu in dem kreatürlichen Willen,

ohne weiter auf eine höhere Ursache zurückzugehen, oder sucht er denselben unmittelbar in Gott, oder drittens in den Boten Gottes, sofern diese das von Gott Gewollte auszuführen haben. Was nun zuerst den Ursprung des Bösen betrifft, so ist der Sündenfall in dem 1. Buche Mosis so erzählt, daß die Schuld weder allein auf die Neigung der ersten Eltern, noch allein auf die Ueberredung der Schlange zurückfällt, sondern der Abfall geschieht durch den gleichzeitigen Zusammentritt des eigenen Willens von Seiten der ersten Menschen und der Verführung von Seiten der Schlange. Ebenso wird die Schuld des Brudermordes in dem bösen Willen des Kain gefunden, und weder von seiner Bosheit, noch von der Sünde der Menschen vor der Sündfluth, noch von der Verstocktheit der israelitischen Priester und Könige eine weiterhin zurückliegende Ursache angeführt. Da aber, wo wirklich ein Grund angegeben wird, ist es Gott selbst, in welchem er gefunden wird. Von Pharao heißt es 2. Mosis 7, 9.: „Ich will Pharao's Herz verhärten, daß ich meiner Zeichen und Wunder viel thue in Aegyptenland," und 2. Mosis 11, 3. spricht Gott zu Moses: „Pharao höret euch nicht, auf daß viele Wunder geschehen in Aegyptenland." Gott also hat selbst nach dieser Erzählung die Verstockung des Pharao bewirkt und zwar aus dem Grunde, daß er Gelegenheit zu Wundern und Zeichen bekomme, durch welche er seine Uebermacht verherrlicht. Eine andere Absicht Gottes, wenn er das Böse bewirkt, ist in der Erzählung von der Aufopferung Isak's angegeben. Gott versucht darum den Abraham, um seine Frömmigkeit zu bewähren. Eine dritte Ursache des Bösen, welches Gott bewirkt, liegt darin, daß der Mensch, wenn er den ihm eingeflösten bösen Gedanken folgt, Verderben über sich und Andere bringt. Gott gebraucht also die Bewirkung des Bösen blos als ein Mittel, um über Diejenigen, gegen welche sein Zorn entbrannt ist, Tod und Verderben heraufkommen zu lassen. Weil der Zorn des Herrn wider Israel ergrimmt ist, reizt er selbst den David, daß er die angeblich so strafbare Volkszählung vornimmt, welche eine Pest unter dem Volke herbeiführt.

Was nun zum Andern die Erklärung des Uebels betrifft, so war dieselbe schon leichter, als die Erklärung des Bösen, namentlich darum, weil zu der damaligen Zeit der Glaube allgemein war, daß die Nachkommen für die Sünden der Vorfahren, oder ganze Völker für die Sünden Einzelner, aus ihrer Mitte, einzustehen haben. Man faßte das Uebel unter dem Begriff der Strafe, und wo dasselbe sich fand, setzte man voraus, daß irgend eine, wenn auch unbekannte Sünde müsse begangen worden sein, für welche der göttliche Richter das Strafgericht habe eintreten lassen.

Wie aber überhaupt die persische Zend-Religion von dem nachhaltigsten Einflusse auf die jüdische war, so kam auch die Idee des Ahriman zur Erklärung der Erscheinungen des Bösen und des Uebels den Juden geschickt genug entgegen. Man mußte es doch etwas hart und unanständig finden, daß Gott z. B. den David gereizt haben soll, die berüchtigte Volkszählung vorzunehmen, und deßwegen heißt es schon in 1. Chron. 21, 1.: „der Satan sei wider Israel gestanden und habe David eingegeben, daß er Israel zählen ließ. Man mußte den Glauben, daß ein böser Geist dem David jene Volkszählung eingegeben habe, natürlich viel annehmlicher finden, als den, daß der heilige Gott selbst unmittelbar jene große Sünde in David bewirkt habe. Kam noch das Nachdenken darüber hinzu, daß so viele Gerechte, statt den Lohn ihrer Treue einzuärndten, mit so viel Uebel zu kämpfen haben, so war zur Erklärung dieser Erscheinung, welche an der Gerechtigkeit Gottes hätte zweifeln lassen können, ja nichts geschickter, als der Glaube an menschenfeindliche Wesen, denen Gott es zugebe, den Menschen zu versuchen, damit sie durch wirklich angestellte Proben an den Gerechten mit ihren Zweifeln an der Standhaftigkeit derselben zu Schanden werden möchten. Im Buche Hiob ist ein förmliches Gespräch zwischen dem Herrn und dem Satan angeführt, in welchem der Erstere es dem Letztern zugibt, Hiob auf jede mögliche Weise auf die Probe zu stellen, um seine Treue gegen Gott zu bewähren. Käme es auf dieses menschenfeindliche Wesen an, so würde Gott den Frommen keinen ihrer

Fehltritte vergeben dürfen, wie er denn überhaupt der unerbittlichste Widersacher aller Gottgeliebten ist. Selbst der Tod wird der Einwirkung dieses Satans zugeschrieben, indem es im Buche der Weisheit 2, 24. heißt, durch des Teufels Neid sei der Tod in die Welt gekommen. Freilich mußte hier die schwierige Frage eintreten, wie denn ein solches Wesen, welches als das Prinzip des Bösen fast gleich berechtigt neben Gott zu stehen scheint, in den hebräischen Monarchismus hereinpasse. Dagegen suchte man sich so zu helfen, daß man den Satan, diesen Ahriman der Zend-Religion, als Gott gänzlich untergeordnet dachte, ja in den Anfangskapiteln des Hiob erscheint der Teufel gleichsam als ein Mitglied des Hofstaates Gottes und noch nicht gerade entschieden als böses Wesen. Freilich machte man sich darüber noch keine Gedanken, wie denn eine Person, wie der Satan, in den göttlichen Hofstaat passen könne, ebenso wenig darüber, wie die Bosheit eines solchen bösen Wesens zu erklären sei?

Im spätern Judenthum ist schon nicht mehr allein von einem bösen Wesen die Rede, sondern z. B. der Engel Raphael nimmt in Tobias 8, 3. einen Geist gefangen und bindet ihn in die Wüste fern in Aegyptenland: es ist also hier die Vorstellung von bösen Geistern, welche in Wüsten sich aufhalten. Die bösen Geister gelten ferner als die Götzen der Heiden. Sie suchen dem Menschen an Leib und an Leben zu schaden, wie z. B. in Tobias 3, 8. der böse Geist Asmodi sieben Männer nach einander getödtet hat, alsbald wenn sie ihrer Frau beiliegen sollten. Ebenso haben sie wollüstige Neigungen, welche sie auf die verschiedenste Art zu befriedigen suchen.

Wenn aber der Glaube an die bösen Geister zur Zeit der Abfassung der alttestamentlichen Schriften doch immer noch sparsamer hervortritt und noch nicht völlig in das religiöse Bewußtsein übergegangen erscheint, so steigert sich dagegen in dem Zeitraum zwischen der Abfassung der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Schriften, die Vorstellung von dem Satan und den Dämonen zu solch hervorragender Bedeutsam-

keit, daß, was bis jetzt nur in einzelnen Spuren vorhanden war, bald herrisch den ganzen religiösen Boden überbreitet. Man theilte nun die ganze Welt in zwei Theile, in ein Reich Gottes und in ein Reich des Teufels: wer in die Gemeinschaft mit dem Messias tritt, gehört in das erstere, wer außer derselben bleibt, in das letztere. Der Satan heißt Johannis 12, 31. der Fürst dieser Welt, 2. Corinth. 4, 4. der Gott dieser Welt. Wer zum Christenthum übertritt, der bekehrt sich (Apostelgeschichte 26, 18.) von der Finsterniß zu dem Licht, von der Gewalt des Satans zu Gott; er ist errettet von der Obrigkeit der Finsterniß und versetzt in das Reich des lieben Sohnes, und wer aus der christlichen Gemeinschaft gestoßen wird, ist damit 1. Corinth. 5, 5. dem Satan übergeben zum Verderben des Fleisches. Der Teufel hat also gleichsam ein für sich abgestecktes Reich, innerhalb dessen Grenzen er den Verstand des Menschen verblendet, und ihren Willen verkehrt; er ist der schlimmste Feind des Reiches Christi, dessen Entstehung und Ausbreitung er entgegenwirkt, während Christus gekommen ist das Reich des Satans zu zerstören; ja selbst Denjenigen, welche allbereits im Schooße des messianischen Reichs sich befinden, setzt er, um sie wiederum abtrünnig zu machen, auf alle mögliche Weise zu, den Stifter des messianischen Reichs selbst sogar läßt er nicht verschont, indem er sich in der Wüste an ihn wagt, um ihn zu versuchen; in Judas, genannt Ischarioth, Lucas 22, 3., der aus der Zahl der Zwölfen war, fährt der Satanas leibhaftig. Um seine böse Absicht an den zum Messias Bekehrten ins Werk zu setzen, bietet er Alles auf, was ihm zu Gebote steht, sowohl List und Verstellung, indem er 2. Cor. 2, 11. die Anhänger Christi, denen unbewußt ist, was er im Sinne hat, zu übervortheilen sucht, und sich 2. Cor. 11, 14. gar zu einem Engel des Lichts verstellt, als auch Gewalt, Drangsal und Leiden, indem er z. B. den Apostel Paulus 2. Cor. 12, 7. mit Fäusten schlägt.

Das neue Testament ist jedoch mit *einem* bösen Geiste nicht zufrieden, sondern es kennt eine Mehrheit derselben. Wenn dieses gleich schon auch in den Apokryphen des alten Testa-

ments der Fall ist, so treten dort doch die bösen Geister einzeln für sich auf: aber das neue Testament bringt ein ganzes wohl organisirtes Reich zum Vorschein, über welches der Satan das Oberhaupt ist, oder wie er Math. 12, 24. heißt, Beelzebub, der Teufel Oberster. Paulus scheint sogar wie unter den guten Engeln, so auch unter den bösen Geistern verschiedene Stufen anzunehmen. Die Einwirkung, welche sie auf den Christen ausüben, ist noch gefährlicher, als der Kampf, welchen der Mensch mit seinem eigenen Fleisch und Blut zu bestehen hat, indem z. B. Paulus Ephes. 12, 6. diesen Kampf mit Fleisch und Blut für geringer achtet, als den mit den Fürsten und Gewaltigen, welche in der Finsterniß dieser Welt herrschen, nämlich mit den bösen Geistern unter dem Himmel. So schwierig es aber für den Christen sein mag, in diesem für ihn gesetzten Kampfe zu bestehen, so ist ihm doch der Sieg darin vergönnt, wenn sein Wille rein und standhaft, mit dem Worte Gottes und mit dem Glauben an Christus gewaffnet ist. Jesus selbst hat in der Versuchung, welche er zu bestehen hatte, durch das Festhalten am göttlichen Worte obgesiegt, und Paulus räth den Christen an, sie möchten anziehen den Harnisch Gottes, daß sie bestehen können gegen die listigen Anläufe des Teufels. Diejenigen, welche Götzenopfer darbringen, setzen sich mit diesen bösen Geistern in Gemeinschaft, weil sie die Götter der Heiden sind, wie Paulus 1. Cor. 10, 20. sagt, die Heiden, was sie opfern, das opfern sie dem Teufel und nicht Gott. Auch das Orakel- und Wahrsagerwesen, wie es unter den Heiden im Schwange hing, schrieb man diesen bösen Geistern zu, wie z. B. in Apostelgesch. 16, 16. von einer Magd erzählt ist, die einen Wahrsagergeist gehabt und ihren Herren viel Genuß mit Wahrsagen zugetragen habe.

Merkwürdig ist in den drei ersten Evangelien und der Apostelgeschichte die eigenthümliche Vorstellung von einer besondern Wirksamkeit, welche diese bösen Geister auf einzelne Menschen auszuüben im Stande sind, die Vorstellung nämlich, daß ein oder mehrere Geister dem Leibe eines Menschen inwohnen. Indem sie den Willen und das Bewußtsein desselben

gänzlich niederhalten und bewältigen, beherrschen und bewegen sie alle Organe desselben ganz als wenn es ihre eigenen wären. Es ist dieß zwar nicht immer der Fall, aber in eizelnen Krankheitsanfällen fällt der Unglückliche unter Zuckungen zu Boden, wüthet um sich schlagend gegen sich und seinen eigenen Leib, sowie gegen andere, die ihm nahe kommen, redet in irrer Sprache, ganz wie der ihm inwohnende Dämon es ihm eingibt. Den Zustand dieser Krankheit nennt man die Besitzung, und diejenigen, welche damit behaftet sind, Besessene. Die Geister, deren Wirksamkeit die Krankheit zugeschrieben wird, heißen im neuen Testamente böse und unreine. Uebrigens schreiben die biblischen Bücher nicht allein diese Besessenheit den bösen Geistern zu, sondern auch Stummheit, wie z. B. Mathäi 9, 32. ein Mensch zu Jesus gebracht wird, der stumm und besessen war, Blindheit, wie man Mathäi 12, 22. einen Besessenen zu ihm bringt, der blind und stumm ist, Verkrümmung, wie Lucas 13, 11. von einem Weib erzählt, das einen Geist der Krankheit 18 Jahre hatte und krumm war, und nicht wohl aufsehen konnte. Hierin handeln die bösen Geister nicht frei, als für sich bestehende, sondern nur als Unterthanen und Diener des Satans ihres Oberhauptes, deßwegen häufig der Satan selbst anstatt der inwohnenden bösen Geister, als die Ursache des Besessenseins bezeichnet wird, wie Lucä 13, 16. von einer Tochter Abrahams die Rede ist, welche Satanas gebunden hatte wohl 16 Jahre. Math. 12, 27. sagt Jesus zu den Pharisäern: „so ich die Teufel durch Beelzebub austreibe, durch wen treiben sie eure Kinder aus? darum werden sie eure Richter sein.“ Dieser Satz setzt voraus, daß auch einzelne Juden, namentlich die Pharisäer, die Kunst verstanden, die bösen Geister aus den Besessenen auszutreiben. Aber der eigentliche Meister über die Dämonen ist der Messias Jesus, der sie nach vielen Erzählungen im neuen Testamente nicht blos selbst durch ein bloßes Wort aus den Besessenen auszutreiben vermag, sondern auch seinen Jüngern die Gewalt zuweist, in seinem Namen die bösen Geister zu vertreiben. In Math. 10, 8. sagt er zu ihnen: „machet die Kranken gesund, reinigt die Aussätzigen, wecket

die Todten auf und treibet die Teufel aus", und Paulus gebietet in Apostelgesch. 16, 18. einem Geiste in dem Namen Jesu Christi, daß er aus einer Magd ausfahre, und er fuhr aus zu derselbigen Stunde. Ja in Luc. 9, 49. ist sogar erzählt, daß einer, der nicht zu den Anhängern Jesu gehörte, doch in seinem Namen, obgleich die Jünger es ihm wehrten, Teufel ausgetrieben habe. Freilich gelang dieses nicht immer, wie in Apostelgesch. 18, 19. von umlaufenden Juden erzählt ist, die Beschwörer waren und die bösen Geister durch Nennung des Namen des Herrn Jesu austreiben wollten, auf welche aber der Geist, da er sie als solche erkannte, die nicht zur Anhängerschaft Jesu gehörten, wüthend lossprang, ihrer mächtig ward und sie unter sich warf, also daß sie nackt und verwundet aus dem Hause entfliehen mußten.

In welchem Verhältniß die bösen Geister zu Gott stehen und was der Ursprung ihrer Bosheit sei, darüber finden sich im neuen Testament bloße Andeutungen, nirgends bestimmte Bezeichnungen. Schon daraus, daß sie dem Messias und seinen Anhängern gegenüber keine Gewalt haben, vielmehr vor ihnen in ihrer ganzen Machtlosigkeit sich zeigen, kann man schließen, daß ihr Verhältniß zu Gott durchaus ein Verhöltniß der Unterordnung ist. Von dem Gerichte, welches Alle einst erwartet, sind sie so wenig als die Menschen frei und mit Angst und Zittern sehen sie demselben entgegen. In Mathäi 8, 29. fragen die bösen Geister aus zwei Besessenen Jesum: „bist du hergekommen, uns zu quälen, ehe denn es Zeit ist?" und Math. 25, 41. ist von dem ewigen Feuer die Rede, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist. Darüber, was der jetzige Zustand und Aufenthalt der Teufel sei, stimmen die Vorstellungen nicht überein. In Lucas 10, 18. erzählt Christus selbst, er habe den Satanas vom Himmel fallen sehen als einen Blitz, welcher Vorstellung gemäß der Teufel seinen Sitz im Himmel zu haben scheint. In 2. Petri 2, 4. ist von Engeln, die gesündigt haben, die Rede, welche Gott nicht verschonet, sondern mit Ketten der Finsterniß zur Hölle verstoßen und übergeben habe, daß sie zum Gericht behalten werden. Auch

in Jud. 6. ist die Vorstellung, daß die abgefallenen Engel in der dunkeln Unterwelt festgebunden seien, und allda bis zum Tage des Gerichts festgehalten werden. In Ephes. 2, 2. ist von dem Fürsten die Rede, der in der Luft herrsche, wornach die bösen Geister also ihren Wohnsitz im Luftraume haben. Nach 1. Petr. 5, 8. aber geht der Widersacher, der Teufel, ungebunden und frei umher, wie ein brüllender Löwe, und suchet, wen er verschlinge. Nicht in allen Stellen ist die Vorstellung sicher zu finden, daß auch die Teufel anfänglich gut geschaffen gewesen seien: deutlich aber tritt sie in dem 2. Brief Petri und dem Brief Judä hervor, wo Engel genannt werden, welche gesündigt haben; wodurch offenbar angedeutet ist, daß sie früher eine höhere und bessere Stellung innegehabt, derselben aber durch eigenen Abfall und eigene Nachlässigkeit wieder verlustig geworden seien. Der Zeitpunkt, in welchen dieser Abfall zu setzen ist, scheint nach dem N. T. sehr frühe gedacht worden zu sein, indem Johannis 8, 44. der Teufel als der Mörder von Anfang an, also als der Veranlasser des ersten Menschenmords, bezeichnet wird, und Offenb. 12, 9. der große Drache und die alte Schlange genannt, also mit der Schlange im Paradiese, welche die ersten Menschen versuchte, als dasselbe Wesen gesetzt wird.

§. 54.

Die Lehre der Kirche vom Teufel und den Dämonen.

Kritik.

Mehrere häretische Secten, besonders die Marcioniten und Manichäer, machten die Meinung geltend, der Teufel sei nicht erschaffen, und ungezeugt, und als Fürst der Finsterniß ebenso von Ewigkeit da, wie Gott selbst. Von jeher sei er in der Mitte des Reichs der Finsterniß gewesen. Dem Teufel eine so hohe Würde beizulegen, schien den rechtgläubigen Kirchenlehrern denn doch etwas zu bunt, indem ihm durch die Vorstellung, als wäre er nicht erschaffen, eine unabhängige Existenz neben Gott zugeschrieben würde, und sie bestanden darum alles Ernstes darauf, der Teufel mit allen seinen

Engeln sei, wie die andern lebendigen Wesen, von Gott geschaffen; und zwar sei er, wie das von dem heiligen Gotte nicht anders zu erwarten stehe, als ein gut geschaffenes Wesen aus Gottes Hand hervorgegangen, und hernach erst durch seine eigene Schuld gefallen. Die Erzählung, welche 1. Mos. 6. berichtet ist, daß die Söhne Gottes nach den Töchtern der Menschen gesehen, wie sie schön waren, und zu Weibern genommen haben, welche sie wollten, benützte man besonders gerne um den Fall der Teufel zu erklären. In den ersten Jahrhunderten ist die Meinung allgemein, besondere Engel seien von Gott zur Aufsicht über diese Erde gesetzt gewesen; sie haben, als sie die menschlichen Weiber sahen, böse Neigungen zu ihnen gefaßt und sind in Folge dessen ihres anerschaffenen Zustands verlustig geworden und gefallen. Darnach haben sie die Menschen in den Künsten des Luxus und des Kriegs, auch in den Wissenschaften, nach welchen zu trachten von Seiten der Menschen ein sträflicher Fürwitz sei, unterrichtet, seien an den Menschen zu Verführern geworden, indem sie dieselben zum Götzendienste und zu allerlei Lastern verleiteten, mit den Weibern aber, zu welchen sie jene sträfliche Neigung gefaßt, haben sie wollüstigen Umgang gepflogen und die Frucht dieses Verhältnisses seien Riesen gewesen, deren Leiber zwar in der Sündfluth umgekommen, die Seelen aber zu Dämonen geworden, welche hernach zugleich mit den gefallenen Engeln den Menschen auf jede mögliche Weise Schaden und Wehe zuzufügen gesucht haben. Namentlich seien es auch die Geister dieser Riesen, welche menschliche Leiber gerne zu ihrem Wohnorte nehmen und so die Krankheit des Besessenseins hervorbringen.

Wurde aber der Abfall der Engel in eine so späte Zeit gesetzt, wie wollte man es erklären, daß die ersten Eltern denn doch von einem Teufel verführt worden sein sollen? Zudem fand man den Fehltritt, welcher den Fall der Engel herbeigeführt haben soll, das Verhältniß nämlich zu den menschlichen Weibern, für gut geschaffene Engel denn doch etwas zu anstößig, und schon ältere Kirchenväter sprechen darum von einem zweimaligen Falle der Engel, von einem spätern und einem

früheren. Bald aber wurde der Fall der Engel, nach der allgemeinen Ansicht, über den Fall der ersten Menschen der Zeit nach hinausgesetzt. Wie für den der Zeit nach spätern Fall die Wollust als Grund angegeben wurde, so nahm man als den Grund des ersten den Neid, indem es Weisheit 2, 24. heißt: „durch des Teufels Neid sei der Tod in die Welt gekommen.“ Der Teufel nämlich sei über die dem Menschen anerschaffene Vorzüge neidisch gewesen, und habe, um ihn derselben zu berauben, ihn zum Falle verleitet. Um den Neid selbst noch früher zu erklären, gab man als dessen Quelle den Hochmuth an, indem man sich auf mehrere alttestamentliche Stellen berief, z. B. Jes. 14, 13., Ezech. 28., wo von dem Untergang des stolzen Königs von Babylon oder von Tyrus die Rede ist, Stellen, die man aber ohne weiteres auf den Fall des Teufels bezog. Den Teufel, welcher zuerst fiel, dachte man sich, weil als den hochmüthigsten, als den höchsten Engel, seinem Beispiele seien darnach viele der untergeordneten Engel im Abfall von Gott gefolgt, doch nicht alle, sondern immer haben noch mehrere in der Treue gegen Gott beharrt.

Wenn also gleich die Teufel, welche ursprünglich gut erschaffene Wesen waren, mit freier Wahl gefallen sind, so nehmen die Kirchenlehrer doch an, nachdem sie einmal gefallen, sei ihnen die Freiheit benommen gewesen, sich wiederum zu bekehren. Vermöge ihres bösen Willens aber sind sie für den Menschen äußerst gefährlich, zumal, da ihnen so viele Mittel zu Gebote stehen, ihren bösen Einfluß auf die erfolgreichste Weise zu äußern; denn es kommt ihnen, um ihre bösen Absichten durchzusetzen, sowohl ein überlegener Verstand, durch den sie dem Menschen nicht wenig zusetzen, als auch eine ätherisch feine Natur, vermöge welcher sie unsichtbar und unmerklich sich an Leib und Seele machen können, und ihre schnelle Beweglichkeit zu Hülfe, welche sie mit den gut gebliebenen Engeln noch gemein haben, und vermöge der sie, weil sie Geister sind, überall in einem Augenblicke zu sein im Stande sind. Zwar dachte man sich schon jetzt viele Teufel als in der Hölle befindlich, welche dort verweilen, um den Verdammten mit allen

erdenklichen Qualen zuzusetzen: aber noch nicht alle sind dort versammelt; vielmehr haben viele ihren Wohnsitz in der Luft, welcher Aufenthalt ihnen natürlich eine unbeschreibliche Uebermacht über den Menschen in die Hände gibt, erst nach dem jüngsten Gerichte werden die Teufel allesammt in der Hölle, als in ihrem gemeinsamen Aufenthalte, sich einfinden. Christus selbst, der Christen Herr und Meister, wurde eben so gut von dem Teufel versucht, als der Christ von ihm verleitet wird, und so wenig als Hiob ist irgend einer davor sicher, daß ihm der Teufel keinen Schaden zufügt. Daraus läßt sich schließen, daß man der teuflischen Gewalt, da sie an den göttlichen Erlöser selbst sich gewagt hat, keine bestimmte Grenze setzen kann. Darum wurden die Vorstellungen von dem Teufel und von den bösen Geistern, je mehr die Zeit vorwärts rückte, immer greller und fratzenhafter, und waren besonders in dem Zeitraum der Reformation bis in's Abenteuerlichste übertrieben. Die Wirksamkeit der bösen Geister beschränkte man nicht mehr blos auf die Menschenwelt, sondern auch überall in der Natur fand man ihren verderblichen Einfluß. Besonders Luther trieb die Sache auf die Spitze: in den bösen Gedanken und Regungen des Herzens fand er schon einen Beweis der Gegenwart des Satans; und Mißwachs, Pest, Brand und andere Unglücksfälle schrieb er dem Walten des Teufels zu. „Die Heiden wissen nicht", sagt er, „woher das Unglück so plötzlich kommt; aber wir wissen es, daß es eitel Teufelsarbeit ist, der hat solche Helleparten, Bleikugeln und Büchsen, solche Spieße und Schwerter, damit er unter uns schießt, sticht und wirft, wenn Gott es ihm erlaubt. Darum zweifle nur niemand dran, wo ein Feuer aufgeht, daß ein Dorf oder ein Haus abbrennet, da sitzt allewege ein Teufelein dabei, das bläset immer in das Feuer, daß es soll größer werden. Also wenn jemand an der Pestilenz stirbt, ersäuft, zu Tode fällt, das thut der Teufel." Und an einem andern Ort sagt er: „ein Christ soll wissen, daß er mitten unter den Teufeln seie, und daß ihm der Teufel näher sei, denn sein Rock oder Hemde, ja näher denn seine eigene Haut, daß er rings um uns her sei, und wir also stets mit ihm zu Haar liegen und

uns mit ihm schlagen müssen." Selbst Wahn oder Blödsinn schrieb Luther der Wirksamkeit des Teufels zu und er betrachtete den daran Leidenden als einen vom Teufel Besessenen. Daß der Teufel mit Menschen Bündnisse eingehen könne, nahm Luther selbst in den Katechismus auf; auch ließ er die Teufel an dem katholischen Aberglauben eine große Freude haben und behauptete, daß sie in Gestalt von abgeschiedenen Seelen Messen fordern, und überhaupt allem Unfug der katholischen Kirche Vorschub zu leisten sich bemühen. Besonnener als Luther war Calvin; er ließ sich nicht so viel auf die Beschreibung der Wirksamkeit der Teufel ein und hielt nur an der praktischen Seite dieser Lehre fest, indem er das als die Lehre der Schrift von den Teufeln angab, daß wir, um ihre listigen als gewaltsamen Anläufe von uns abzuwenden, immerdar auf der Hut sein, und uns mit Waffen rüsten sollen, welche sicher und stark genug sind, die gewaltigen Feinde von uns abzuhalten.

Je mehr die Lehre von den Teufeln und Dämonen übertrieben wurde, desto mehr mußten nachdenkende Männer angespornt werden, derselben näher auf die Spur zu gehen. Die Greuelthaten, welche mit den Hexenprocessen verbunden waren, wurden zur Veranlassung, über diese so dunkle Seite der kirchlichen Lehre einiges wohlthätiges Licht zu verbreiten. Man ging deßhalb darauf aus, das Besessensein als eine natürliche Krankheitsform wie jede andere zu begreifen; auch um physische und moralische Uebel zu erklären, ließ man bald die Teufel aus dem Spiele, und fand sie aus der äußern Natur und der Natur des Menschen hinlänglich erklärbar. Auch drang sich unwillkürlich die Frage auf, wie denn die Wirksamkeit der Teufel und seiner Engel vereinbar mit der Güte Gottes sei, ob die erstere vielmehr nicht im geraden Widerspruch mit der letzteren stehe. Und wenn man dem Teufel selbst näher in's Auge sah, konnte der Widerspruch nicht entgehen, daß man auf der einen Seite seinen Verstand so hoch stellte und auf der andern Seite doch sein Wollen und Streben so sehr verkehrt sich dachte. Ja zuletzt mußte man bei hinlänglicher Forschung darauf kommen, daß der ganze Glaube an Teufel und

Dämonen dem jüdischen Volke eigentlich gar nicht geoffenbaret, sondern von demselben aus einer heidnischen Religion aufgenommen worden war. Um erklärlich zu machen, warum auch im neuen Testamente diese Vorstellung vom Teufel und Dämonen sich vorfindet, hatte schon Spinoza behauptet, Jesus habe, wenn er von bösen Geistern sprach, sich seinen Zeitgenossen anbequemt, und z. B. im Streite mit den Pharisäern Math. 12, 26. nur die Pharisäer aus ihren Grundsätzen überweisen, nicht aber lehren wollen, es gebe wirklich Dämonen oder irgend ein dämonisches Reich. Der Rationalismus folgte diesem Beispiele Spinoza's, und fand in den Aeußerungen Jesu über Teufel und Dämonen nichts Anderes, als Anbequemung an die Zeitvorstellungen. Es war schon im ersten Bande davon die Rede, wie ungeschickt diese Anbequemungstheorie ist, und mit Recht haben die Supranaturalisten dagegen Protest eingelegt. Die ganze Lehre von einem Reiche der Dämonen ist mit der Weltanschauung Jesu und der Apostel auf's engste verknüpft. Christus ist ja gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören: gab es keinen Teufel, so brauchte er ja auch nicht zu kommen. Schleiermacher stellt den Satz auf, daß der Glaube an den Teufel auf keine Weise als die Bedingung des Glaubens an Christum aufgestellt werden dürfe: aber sicher hat die fromme Beschränktheit, welche mit dem Teufel auch Christum zu verlieren meint, in ihrem Sinne mehr Recht, als er. Denn will man den Teufel nur als eine Personificirung des bösen Prinzips auffassen, so braucht man ja auch keinen persönlichen Christus, sondern er genügt als eine unpersönliche Idee. Die ganze Idee des Messias und seines Reiches, sagt Strauß, ist ohne das Gegentheil eines Dämonenreiches, gleichfalls mit einem persönlichen Oberhaupte, so wenig möglich, als der Nordpol eines Magnetes ohne den Südpol.

Obgleich, namentlich Jakob Böhme, nach Art der griechischen Philosophen, welche die Unvollkommenheit dieser Erscheinungswelt nicht in Einklang mit der Güte und Weisheit des göttlichen Wesens zu bringen wußten, und daher dem göttlichen Schöpfer die Materie bei der Weltschöpfung als

Widerstand entgegensetzten, sich bemühte, die Existenz des Teufels zu Ehren zu bringen, indem er das wunderliche Regiment der jetzigen Natur, ohne daß Lucifer seine böse Hand im Spiele hätte, nicht zu erklären wußte, ja obgleich selbst Daub sich mit den Dämonen in seiner Lehre mehr als schicklich verwickelt hat: so konnten doch für unsre Zeit derlei Bemühungen, die Vorstellung vom Teufel wieder herzustellen, keinen Eingang finden. Denn so wenig als die Engel können die Teufel in unsrer heutigen Weltanschauung irgend einen Platz finden. Ein gebildeter Beobachter wird nicht damit zufrieden sein können, wenn ihm die Menschen geradezu in gute und böse abgetheilt werden, vielmehr wird er zwischen Guten und Bösen eine unendliche Mannigfaltigkeit von Uebergangsstufen entdecken, so daß er nicht im Stande ist, auf irgend einem Punkte zwischen Guten und Bösen eine Scheidelinie zu ziehen: wie sollte eine solche scharfe Abgrenzung zwischen zwei Geisterreichen möglich sein, von denen das eine ganz gut, das andere ganz böse wäre? Muß nicht eine solche Scheidung auf den ersten Blick als eine allzu grob gezeichnete erscheinen? Wir haben es hier mit nichts Anderem als mit bloßen Abstraktionen zu thun, die aber personifizirt und für persönliche Wesen gehalten wurden. Wird in der Einbildungskraft die Seite des menschlichen Wesens, vermöge welcher es mit dem göttlichen übereinstimmt und in dasselbe zusammengeht, festgehalten, so gibt dieß die Vorstellung von der Engelwelt; wird aber die Seite des Unterschiedenseins und der Abkehr von Gott von der Einbildungskraft erfaßt, so gibt dieß die Vorstellung des Reichs der Dämonen. Die Kirche stand darum in ihrem Rechte, wenn sie behauptete, die Bekehrbarkeit des Teufels sei unmöglich; denn, sagt Strauß, die personifizirte Abstraktion des Bösen kann wohl aufgelöst, aber so lange man sie festhält, nicht in sich umgewandelt werden. Beide Vorstellungen, sowohl die von den Engeln als die von den Dämonen, haben auch die Mängel aller Abstraktionen gemein. Schon Schelling hat gesagt, die Engel seien die langweiligsten aller Wesen, und in der That, hält man sich das, was über ihr Leben und ihr Wesen gesagt zu werden pflegt, genau

vor's Auge, so wird man mit diesem Ausspruche Schelling's nur übereinstimmen können. Sind aber auf der einen Seite die Engel in ihrem beständigen Gutesthun und ihrer wechsellosen Glückseligkeit die ennüyantesten Geschöpfe, so sind dagegen die Teufel von jeher als Fratzen dargestellt worden. Was wollten wir mit solchen Schattenbildern zu schaffen haben? an uns ist es, das reelle Leben zu erfassen in allen seinen einzelnen Erscheinungen: hier finden wir freilich keine ganzen Engel, wie nach Schrift und Kirchenlehre der Himmel sie beherbergen soll: aber auch keine ganzen Teufel, wie Schrift und Bibellehre solche in das jenseitige Reich versetzt. Zum reichen Ersatze aber finden wir in dem concreten Leben statt der halben Wesen, die Teufel und Engel sind, ganze Persönlichkeiten, die einen würdigeren und ersprießlicheren Gegenstand unseres Nachdenkens abgeben, als jene Gestalten, die an dem Denkenden, ohne daß er etwas von ihnen zu erfassen vermöchte, gleich Gespenstern vorüberstreichen.

§. 55.

Der Sündenfall des ersten Menschenpaars. Die verschiedenen Deutungen der mosaischen Erzählung.

Gerade wie mit den Engeln, so läßt es Schrift und Kirchenlehre auch mit den Menschen gehen. Wie jene von Gott ursprünglich gut geschaffen waren, und durch freien Willen diese anerschaffene sittliche Vollkommenheit verloren haben: so waren nach der mosaischen Erzählung auch die ersten Menschen in einem sittlich-reinen ungetrübt glückseligen Zustande, dessen sie durch ihre eigene Schuld verlustig geworden sind. Sie wohnten in einem göttlichen Lustgarten, dessen Bebauung und Behütung ihnen übergeben war. Gott der Herr gab den ersten Menschen die Erlaubniß, von allen Bäumen, die sich im Garten befanden, zu essen, nur mit einem machte er eine Ausnahme, welcher in der mosaischen Erzählung der Baum des Erkenntnisses des Guten und des Bösen heißt. Von diesem Baume aßen nur Jehovah und die übrigen Götterwesen, weil mit seinen Früchten die höhere Einsicht, die Erkenntniß des

Guten und des Bösen ihnen zu Theil wurde. Eben diese höhere Einsicht sollte den Menschen vorenthalten werden, weil, wenn sie von den Früchten jenes Baumes genössen, der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Herr und Knecht hinwegfallen würde, indem sie durch das Essen ebenfalls jener höhern Erkenntniß, die das alleinige Erbtheil der Gottheit sein solle, theilhaftig geworden wären.

Aus diesem Grunde behielten Jehovah und die übrigen Göttergestalten den Genuß jener Früchte allein für sich und der Mensch, damit er sich nicht überhöbe, sollte dann ausgeschlossen sein. Um es den ersten Menschen recht nachhaltig einzuschärfen, daß sie es sich nicht beigehen lassen, von gedachtem Baume zu essen, knüpfte Jehovah an das Verbot die Drohung, daß sie, welches Tages sie davon essen, des Todes sterben werden. Die Schlange aber, listig, wie sie war, durchschaute wohl den Grund des Verbotes Gottes, und eröffnete dem Weibe diesen eigentlichen Beweggrund, warum ihm verboten sein sollte, von dem gedachten Baume zu essen. Das Weib ließ sich schon durch die Aussicht locken, daß sie durch das Essen der Frucht wie Gott sein und wissen sollte, was Gut und Böse ist. Dazu kam noch das liebliche Ansehen des Baumes, wie es in der Schrift heißt: „das Weib sahe, daß es ein lustiger Baum wäre, weil er klug machte," und das Zusammentreffen dieser beiderseitigen Lockungen, die Ueberredung von Seiten der Schlange, und das liebliche Aussehen von Seiten der Frucht, verleitete das Weib zum Genusse des Verbotenen. Sie behielt's aber nicht allein für sich, sondern verführte auch den Mann, daß er davon aß. Im Augenblicke that, wie eine nachhaltige Arznei, die göttliche Kost an den Essenden ihre Wirkung. Sie hatten bis jetzt, gleich den Thieren, kein Bewußtsein von dem Unterschied des Guten und des Bösen, des Schicklichen und des Unschicklichen gehabt: nun erwachten sie auf einmal wie aus tiefem Schlafe und das Erste, was sie erkannten, war, daß sie nackt waren, und es sofort für ungeziemend erachteten, in dem Garten umherzugehen ohne die Geschlechtstheile zu verdecken. Sie flochten

darum Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen. Mit Unwillen und Zorn bemerkt Jehovah dieses und er stellt sofort, ergrimmt darüber, daß der Mensch die ihm gesetzte Schranke überschritten habe, ein Verhör zuerst mit Adam und hernach mit Eva an. Die Ankündigung der Strafe läßt er dem Verhöre auf dem Fuße folgen, indem er dem Weibe viele Schmerzen bei der Geburt verheißt, und sie dem Willen des Mannes unterwirft, so daß er ihr Herr sein soll; dem Manne aber dafür, daß er der Stimme des verführenden Weibes nachgegeben, ankündigt, der Acker soll um seinetwillen verflucht und er mit Kummer und Mühe sich nähren müssen. Auch auf die Schlange, als die ursprüngliche Verführerin, fällt das göttliche Strafgericht: weil sie den Menschen betrogen hat, daß er aß, soll sie verflucht sein vor allen Thieren auf dem Felde, und auf dem Bauche kriechen müssen und Erde essen ihr Lebenlang. Um sich aber vor sofortigen Eingriffen des Menschen in die göttlichen Vorrechte zu sichern, verweist Jehovah den Menschen aus dem Garten Eden. Denn weil er schon die göttergleiche Einsicht durch das Essen von dem Baume geraubt hat und nach dem Ausdruck Jehovah's selbst seines Gleichen geworden ist, so fürchtet nun Gott, der Herr, der Mensch möchte seine Hand noch weiter ausstrecken und neben der höhern Einsicht auch noch das andere Vorrecht der Götterwesen, die Unsterblichkeit, für sich gewinnen, indem er der Frucht von dem Baume des Lebens sich bemächtigte. Um einer solchen Vermessenheit von Seiten des Menschen zuvorzukommen, veranstaltete Gott die Vertreibung der Menschen aus dem Garten Eden.

Es liegt klar zu Tage, daß in dieser ganzen Erzählung die Idee der alten Welt von der neidischen Gottheit zu Grunde liegt, welche das allzu hohe Streben des Menschen haßt, auf ihre Vorrechte eifersüchtig ist und nicht zugibt, daß die ihr zugehörenden Privilegien auch in den Besitz des Menschen kommen. Die spätere Zeit, welche reinere Begriffe von dem göttlichen Wesen hatte, konnte natürlich nicht zugeben, daß in heil. Schrift eine neidische Gottheit getroffen werden sollt

mußte darum ernstlich bemüht sein, einen reineren Beweggrund des göttlichen Verbotes aus der Erzählung herauszufinden. Das, was Gott dem Menschen verbietet, so dachte man, muß diesem schädlich und an sich unrecht sein. Aber, mußte man sich in Betreff der mosaischen Erzählung sogleich entgegenhalten, ist denn die Erkenntniß etwas Schädliches oder gar Unrechtes, ist sie nicht vielmehr die höchste Bestimmung für den menschlichen Geist? So befand man sich in einer schlimmen Klemme, indem man auf der einen Seite vornweg annehmen wollte, daß Gott nur das Böse verbieten könne, auf der andern aber doch die Erkenntniß nicht unter den Begriff des Bösen zu stellen wußte. Aus dieser Klemme half man sich nun so heraus, daß man behauptete, nicht für alle Zeit sei dem Menschen der Genuß von den Früchten untersagt gewesen, welchen die Kraft inwohnte, ihn klug und weise zu machen, sondern nur für sein damaliges unmündiges Alter. Der im Alter vorgerückte Mensch dürfe z. B. wohl, ohne Schaden zu nehmen, Brod oder Fleisch essen: einem Kinde aber könnte solche Nahrung ohne Nachtheil nicht gereicht werden. Ebenso sei auch die Erkenntniß für das damalige Alter der Menschen ein zu scharfes Besitzthum gewesen, wenn gleich ihre Bestimmung es mit sich brachte, daß sie später derselben theilhaftig werden sollten. Doch hatte man sich durch diese Ausflucht nur scheinbar aus der Verlegenheit herausgeholfen, denn die Deutung, welche man auf solche Weise der mosaischen Erzählung gegeben hatte, stimmte nur gar nicht mit den hohen Vorstellungen überein, welche man sich von der Einsicht der ersten Menschen machte. Deßwegen mußte man auf einen andern Ausweg denken, und man fand einen solchen darin, daß man sagte: Gutes und Böses zu erkennen und in ihrem beiderseitigen Unterschied aus einander zu halten, ohne durch das Setzen des Unterschieds sich selbst mit dem unterschiedenen Bösen zu beflecken, das sei nur Gott gegeben. Der Mensch könne das Gute und Böse nur [illegible] unterscheiden, wenn er selbst an sich die veruneinigen[illegible]hre [illegible]ösen mache. Da sei es doch besser für ih[illegible]ücke gänzlich unwissend bleibe und

davon, daß das Böse neben dem Guten etwas Besonderes sei, gar nichts erfahre, als daß er die Einsicht des Unterschiedes mit eigener sündhafter Befleckung sich erkaufe. So aufgefaßt, habe das Verbot Gottes, nicht von dem Baume zu essen, seinen guten und wohlmeinenden Grund. Dadurch aber, daß der Mensch trotz des göttlichen Verbotes doch von den Früchten aß, machte er die Erfahrung des Unterschiedes zwischen Gut und Bös, dieses jedoch nicht so, als ob das Essen der Frucht die Einsicht des Unterschiedes physisch in ihm bewirkt hätte, sondern sie war nur die moralische Folge davon, daß der Mensch das göttliche Gebot übertreten hatte. Also nicht in den Früchten an und für sich liege der Schaden, welchen der Mensch genommen habe, sondern der Nachdruck sei allein darauf zu legen, daß er von einem Baume gegessen habe, der ihm verboten gewesen sei. Wäre dem Menschen der Baum nicht verboten gewesen, so hätte ihm das Essen der Frucht auch nichts geschadet, und Gott hätte ebenso gut auch jeden andern Baum des Gartens zum Gegenstand seines Verbotes machen können, und der Genuß hätte auch da für Adam und Eva dieselbe Wirkung hervorgebracht. Aber, mußte man dann doch fragen, wenn der Baum seiner innern Kraft nach von den übrigen Bäumen des Gartens in nichts unterschieden war, warum ließ ihn Gott, wie die übrigen, nicht unverboten? Deßwegen nicht, antworten auf diese Frage die Kirchenväter, weil dem Menschen nicht Alles erlaubt sein konnte, sondern auch etwas verboten sein mußte, indem er ja sonst gar keinen Stoff gehabt hätte, an welchem sein freier Wille sich üben konnte, und der ihn anregte, seine sittliche Natur zu entwickeln. Dazu mußte der Mensch immer daran erinnert sein, daß er einen Herrn über sich habe, indem er ja sonst sich überhoben hätte. Um ihn aber in dem Gehorsam zu üben, welchen er gegen Gott schuldig ist, war offenbar nichts passender, als ein rein willkürliches Verbot. Nach dieser Erzählung also wäre eben das göttliche Gebot in's Auge zu fassen, ohne Rücksicht auf seinen Grund oder seinen Inhalt, und in dem Ungehorsam gegen dieses willkürlich zur Prüfung des menschlichen Gehor-

sams gegebene Gebot, bestände die Uebertretung des ersten Menschenpaars.

Auch die Schlange, welche nach der mosaischen Erzählung die Verführerin abgibt, macht den Erklärern viel zu schaffen. Josephus faßt sie noch als eine wirkliche und bloße Schlange und stößt sich wenig daran, daß sie redet, weil seine Leser durch die Lectüre von Homer und Aesop an die Gespräche von Thieren schon gewöhnt waren, und redende Thiere wohl noch eher hingehen ließen, als einen redend eingeführten Teufel. Als den Beweggrund ihrer Verführung legt er der Schlange den Neid über die Vorzüge des Menschen unter, und um zu erklären, wie Gott ihr das Kriechen auf dem Bauche als eine Strafe habe ankündigen können, nimmt er an, sie sei ursprünglich auf Füßen gegangen. Die christlichen Lehrer aber dachten unter der Schlange sich den Teufel, und zwar meistens so, daß sie annahmen, der Teufel habe einer wirklichen Schlange sich bedient, und durch sie geredet, um seine Verführung in's Werk zu setzen.

Auch die Strafe, die den Menschen wirklich trifft, oder ihm angedroht wird, ließ man nicht rein so stehen, wie die mosaische Erzählung sie berichtet. Man begnügte sich nicht mit dem dort als Strafe angedrohten leiblichen Tod, sondern verstand darunter zugleich den geistigen Tode, die Verfinsterung des Verstandes und die Verkehrung des Willens, oder wie man sich ausdrückte, den Verlust des göttlichen Ebenbildes. Man sah zu dieser Deutung hauptsächlich dadurch sich veranlaßt, daß die göttliche Drohung, wenn man unter ihr den leiblichen Tod verstand, ja nicht in Erfüllung gegangen wäre, da die ersten Menschen keineswegs, wie ihnen von Gott angedroht war, am Tage des verbotenen Genusses sogleich auch gestorben sind. Doch gab man auch hier sich Mühe, die Ehre Gottes zu retten, daß man nicht auf den Gedanken kommen könne, als ob die Drohung Gottes eine leere und erfolglose gewesen wäre. Am Freitag, meinte Irenäus, sei der Sündenfall erfolgt, und 930 Jahre später, gerade wieder am Freitag, dem Tage des geschehenen Sündenfalls, sei Adam gestorben.

Oder vielmehr, meint Irenäus, Sündenfall und Bestrafung mit dem angedrohten Tode seien an einem und demselben Tage geschehen, weil ja nach der göttlichen Rechnung 1000 Jahre gleich einem Tage seien und Adam nur 930 Jahre alt geworden, das 1000ste Jahr aber nicht erreicht habe. So verstand man unter der eingetretenen Strafe allgemein neben dem geistlichen Tode die Unvermeidlichkeit des leiblichen Todes, welche von dem Augenblicke eintrat, als die ersten Menschen das göttliche Gebot übertreten hatten.

Durch diese Veränderungen aber, welche man mit den einzelnen Zügen der mosaischen Erzählung vornahm, war der ganze Sinn und Zweck derselben umgewandelt. Dem mosaischen Berichte liegt ursprünglich die Frage zu Grunde: woher das Uebel in der Welt? und er antwortet einfach und deutlich darauf: von dem Unwillen Jehovah's über den Menschen, welcher des ausschließlichen Vorrechts der Götterwesen, der höhern Erkenntniß, durch den Genuß vom dem verbotenen Baume sich theilhaftig machte. Statt dessen fand die gegebene Erklärung in dem Berichte die Frage: wie kommt es, daß die Menschheit so verdorben ist? und gab als Antwort darauf: daher kommt es, daß die ersten Menschen die Probe des Gehorsams, auf welche Gott sie mit dem Verbote eines besondern Baumes stellte, nicht bestanden haben; und dann erst, als einen untergeordneten Zweck fand man hieran die Ableitung des Uebels aus der ersten Sünde angeschlossen.

Die meisten Kirchenväter bis auf die neuere Zeit herunter faßten den mosaischen Bericht als einen wirklichen Vorgang. Es versteht sich von selbst, welche Schwierigkeiten eine solche Fassung mit sich brachte. Zwar stieß man sich daran, daß die Schlange redete, nicht, indem man ja unter ihr sich den Teufel vorstellte: aber mochte die Kirche die Sache deuten, wie sie wollte, so blieb doch immer der Lebensbaum übrig, welcher einen materiellen und an sich sterblichen Leib in ewiger Jugend erhalten sollte, ein Widerspruch, welchen man sich unmöglich verhehlen konnte; immer blieb doch die sonderbare und dazu noch ungerechte Strafe übrig, welche die Schlange traf. Denn was konnte sie dafür, daß der Teufel, um seine Verführung

auszuführen, ihrer sich bediente, und was hatte Gott für ein Recht sie, das arme leidende Thier, statt des schuldigen Teufels zu bestrafen? Auch mußte die nothwendig gewordene abenteuerliche Annahme, als ob die Schlange früher Füße gehabt habe, immerhin in einige Verlegenheit versetzen. Immer blieben noch die doch gar zu auffallenden Züge der mosaischen Erzählung übrig, daß Gott im Garten spazieren gegangen, daß er wie mit menschlicher Zunge gesprochen, Adam und seinem Weibe Röcke aus Fellen gemacht und sie ihnen angezogen habe. Dazu könnte die Probe, auf welche Gott den Menschen stellte, uns äußerst unzweckmäßig erscheinen. Zwar suchten, wie wir schon oben gesehen haben, die Kirchenlehrer die Frage, warum denn Gott aus reiner Willkür den Menschen einen an sich unschädlichen Baum verboten habe, durch die Antwort abzuschneiden, dieselben haben doch, um sich sittlich bilden zu können, einen Stoff für ihren freien Willen nothwendig gehabt: aber der Einwand darauf lag auf der Hand, daß ja Adam mit Eva in Verbindung gelebt, und also hierin schon hinlänglich Gelegenheit zur Ausübung wechselseitiger Pflichten gehabt habe. Warum brauche denn Gott da noch ein so ganz willkürliches Verbot zu geben, an welchem gar kein vernünftiger Grund abzusehen ist, und das eben um seiner reinen Willkür willen den Menschen gerade zur Uebertretung reizen mußte? Faßt man die intelligente Natur des Menschen in's Auge, so kann man es ja nur löblich finden, daß er ein Gebot, welches ihm gar keinen Grund angab, warum er ihm gehorchen sollte, sich nicht gefallen ließ. Allerdings gebe man auch Kindern solche Gebote, an denen man nur ihren Gehorsam üben wolle: aber nach der Kirchenlehre besaß ja Adam den allervollkommensten Verstand. Ist der Menschengeist nach Gottes Bild geschaffen, so wird er doch zu demselben sich in ein geistiges Verhältniß setzen und nicht wie ein roher Befehlshaber, der nur deßwegen befiehlt, um den Gehorsam seiner Untergebenen wohlgefällig besehen zu können, ein Gebot, zu dem es gar keinen Grund gab, gegeben haben. Mit Recht priesen insofern die Ophiten die Uebertretung der ersten Menschen als eine herrliche That,

indem dadurch die Bande, welche den Menschen die Erkenntniß vorenthalten wollten, zerbrochen wurden. Sie verehrten die Schlange als die Urheberin der Erkenntniß, ja betrachteten sie sogar, um ihr Verdienst recht herauszuheben, als die fleisch-gewordene Weisheit.

Diese Schwierigkeiten mußten natürlich viele bewegen, zu einer allegorischen Auslegung der mosaischen Erzählung ihre Zuflucht zu nehmen. Wie sie bei anderen Fällen pflegten, so ließen die Kirchenväter auch hier die geschichtliche Auffassung neben der allegorischen Auslegung hergehen, ohne sich in eine nähere Auseinandersetzuug einzulassen, wie weit die Geschichtlichkeit festzuhalten oder abzuweisen sei. Augustin z. B. faßt den Hergang bei der Fallsgeschichte als ein Vorbild auf, wie noch heutzutage in jedem das Sündigen zu Stande komme, oder Philo und Clemens von Alexandrien verstehen unter der Verführung der Schlange das Erwachen des menschlichen Geschlechtstriebs, ohne aber der im mosaischen Berichte erzählten geschichtlichen Thatsache zu nahe zu treten. Origenes aber ließ den Sündenfall gar nicht als einzelne irdische Geschichte gelten, und wollte die Erzählung nicht von einem Einzelwesen, sondern von dem ganzen menschlichen Geschlechte verstanden wissen und zwar so, daß er die Geschichte auf einen vor- und überirdischen Abfall sämmtlicher Menschenseelen in das irdische Dasein herunter bezog. Die neuere Zeit konnte sich mit einer so phantastischen Erklärung nicht zufrieden geben, und bemühte sich, die Erzählung durch verschiedene Umdeutungen den Zeitvorstellungen einigermaßen annehmlich zu machen. Vor allem schaffte man den Teufel aus dem Spiele, wozu die Erklärer auch im besten Rechte standen, weil die Erzählung ihn nirgends nennt, auch nichts andeutet, was etwa Veranlassung gäbe, an ihn zu denken. Ferner konnte man sich nicht mehr entschließen, das unabsehbar große physische und moralische Verderben, welches man von dem Sündenfall ableitete, als die Wirkung der willkürlichen göttlichen Strafe anzusehen. Lieber wollte man dasselbe für eine natürliche Folge des verbotenen Genusses halten. Man dachte sich den verbotenen Baum als einen Giftbaum, dessen

Früchte in den Essenden auf physische Weise eine physische Veränderung hervorbrachte, und in den menschlichen Leib Zerrüttung und den Keim des Todes legten. Wenn in der mosaischen Erzählung von einem durch Gott selbst ausgesprochenen Verbote die Rede sei, so sei das nur als orientalische Redeweise aufzufassen; vielleicht sei ein Thier, das von dem verbotenen Baume genossen, plötzlich vor den Augen der ersten Menschen zu Boden gefallen, in welchem Vorfalle sie ein ausdrückliches Verbot Gottes erkannten. Auch habe man sich nicht zu denken, daß die Schlange gesprochen habe, sondern es sei dieß von nichts Anderem, als von der innern Lockung zu verstehen, welche das Weib in sich empfand, als es die Schlange, ohne daß es ihr einen Nachtheil brachte, von dem Baume essen sah. Die erste Wirkung, welche der verbotene Genuß auf die Menschen geäußert habe, sei eine ungestüme Regung des Geschlechtstriebs gewesen, und als sich hernach auch die übrigen schlimmen Folgen einstellten, so haben die ersten Menschen das Alles als göttliche Strafgerichte für das Essen von dem verbotenen Baume angesehen. Eine andere Umdeutung gab Kant, indem er in der Fallsgeschichte die erste Lossagung des Menschen vom Instinkte und seinem Uebergang zur freien Vernünftigkeit sah. Schiller folgte der Ansicht Kant's, und nannte den Sündenfall, ganz wie die Ophiten, welche, wie wir oben gesehen haben, denselben als das preiswürdigste Ereigniß verehren, einen Riesenschritt der Menschheit.

Eichhorn erklärte die Sündenfallsgeschichte als das Philosophem eines alten Weisen über das Thema, das sei die letzte Ursache des menschlichen Unglücks, daß der Mensch immer nach einem andern Zustand sich sehne, den er für besser als seinen gegenwärtigen halte.

Wir unsrerseits haben nicht die Pflicht, hier näher zu untersuchen, ob die in Rede stehende Erzählung als eine absichtslos aus Sagen zusammengeronnene, oder als eine bewußte Dichtung aufzufassen sei: beharren aber desto nachdrücklicher darauf, daß ihr jeder Anspruch auf geschichtliche Geltung völlig abgehe.

§. 56.

Folgen des Sündenfalls der ersten Menschen für das menschliche Geschlecht. Bibel- und Kirchenlehre.

Das erste Buch Mosis läßt im 4. Kap. das Böse bald in seiner abschreckendsten Gestalt, nämlich als Brudermord, auftreten. Im Verfluß der Zeit wurde die Bosheit des menschlichen Geschlechtes so allgemein, daß Gott das Strafgericht der großen Sündfluth herbeizuführen für nöthig erachtete. Bei allem diesem Verderben des menschlichen Geschlechtes aber ist nirgends ein Zusammenhang mit dem Sündenfall der ersten Eltern angegeben, so daß dieses als die Ursache und das Verderben der Menschheit, als die Folge dargestellt wäre: vielmehr werden nur die Uebel und Gebrechen des menschlichen Leibes, unter ihnen vor Allem der Tod, mit dem Sündenfall in ursächlichen Zusammenhang gebracht.

In allen alttestamentlichen Schriften sind der Klagen über das Sittenverderben in der Welt genug, ja sie gehen oft so weit, als wenn gar keine Frömmigkeit unter den Menschenkindern mehr vorhanden wäre: aber nirgends findet sich eine sichere Hindeutung auf die Fallsgeschichte, wie sie im 1. Buch Mosis erzählt ist. Nirgends wird das spätere Verderben von jenem vorangegangenen Falle hergeleitet, und noch weniger ist irgendwo davon die Rede, daß die von den ersten Eltern begangene Sünde den Nachkommen als Schuld aufgerechnet werden könne. Vielmehr wird an mehreren Stellen die von den Stammeltern begangene Sünde sogar mit der ihnen angebornen Schwachheit entschuldigt. Nur der leibliche Tod der Nachkommen Adams wird von seiner Uebertretung abhängig gemacht: daß aber von derselben das sittliche Verderben der Nachkommen hergeleitet würde, davon findet sich nirgends eine Spur.

So wenig als im alten Testamente findet sich im Neuen eine Ableitung der Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts von der Sünde Adams als der unmittelbaren Ursache. Die Reden Jesu wenigstens geben in keiner Stelle irgend eine Ver-

anlassung an etwas Derartiges zu denken. Der Apostel Paulus freilich spricht nicht allein viel von der Allgemeinheit der Sünde unter den Menschen, sondern bringt sie auch mit dem Tode, welchen er den Sold der Sünde nennt, mit der Uebertretung Adams in Zusammenhang, indem er zwischen Adam und Christus eine Parallele zieht, sofern durch den Ersteren der Tod, durch den Letzteren das Leben zu Allen hindurchgedrungen sei: eben bei dieser Parallele aber läßt er es bewenden. Darüber, ob die Sünde Adams den Nachkommen zu einer blos moralischen, mithin widerstehlichen Veranlassung zum Sündigen, oder als eine physische Ansteckung zu verstehen sei, gibt er keine nähere Andeutung, und eben so wenig drückt er sich darüber in bestimmten Worten aus, ob die Nachkommen, wenn man von ihrem eigenen Sündigen absehe, durch eine alte Schuld schon von Adam her belastet seien. Ueberhaupt sind die Paulinischen Stellen über diesen Gegenstand ganz unbestimmt gehalten, wurden aber eben um dieser schwankenden Haltung willen zur Veranlassung der Entwicklung des künftigen Dogma's.

Was die ältesten Kirchenlehrer betrifft, so findet sich bei ihnen dieselbe Unbestimmtheit, welche an der Paulinischen Vorstellungs- und Ausdrucksweise bemerklich ist. Zu lange aber konnte das Dogma nicht in solch unbestimmter Weise gehalten werden, vielmehr mußte es bald, wenn die Untersuchungen näher auf dasselbe eingingen, in seine zwei verschiedenen Seiten aus einander treten, die eine davon machten sich die griechischen, die andere die lateinischen Kirchenlehrer zu eigen.

Nur in sofern seien die Nachkommen bei der Sünde Adams betheiligt, sagten die ersteren, als sie seinen Vorgang mit freiem Willen nachgeahmt haben; ebenso sei auch die auf den Menschen lastende Schuld nur vermittelst eigener Verfehlungen auf sie übergegangen. Die Stelle Römer 5, 12., wo es heißt: daß durch die Sünde eines Menschen alle in die Verdammniß des Todes gerathen seien, erklärte Origenes so, deßwegen seien wir wie der erste Mensch in die Verdammniß des Todes verfallen, weil wir Alle mit freiem Willen die Uebertretung Adams nachgeahmt haben, und lehnte die Vorstellung aus-

drücklich ab, als ob wir ohne selbst etwas gethan zu haben, und um der Sünde Adams willen verdammt worden wären. Durch die Sünde des ersten Menschen, meinten die griechischen Kirchenlehrer, sei der Sünde gleichsam nur eine Straße in die Menschheit gebahnt worden, dabei sei aber nichts weniger als zu glauben, daß der Einzelne wider Willen ihr zum Raub werden müsse. Wenn also die griechischen Kirchenlehrer läugneten, daß die Sündhaftigkeit Adams unmittelbar auf die Nachkommen übergegangen sei, so läugnen sie dasselbe auch von der Schuld Adams. Das gaben sie zu, daß Nachkommen wegen der Vergehung eines Vorfahren irgend einem Uebel unterliegen können, eine Schuld aber könne sich nicht vererben; vielmehr schuldig werde jeder nur durch sich selber; ein Uebel aber sei der leibliche Tod und dieser habe sich von Adam an auf alle Menschen ohne Rücksicht auf ihre sittliche Würdigkeit verbreitet.

Den griechischen Kirchenvätern gegenüber wandten sich die lateinischen auf die andere Seite des Dogma's, und Tertullian vor Allen ist als der eigentliche Begründer der Lehre von der Erbsünde zu nennen. Er unterscheidet die angegebene Fehlerhaftigkeit von der durch das eigene Handeln hinzugekommenen, und setzt sich ausdrücklich dagegen, daß die menschliche Natur durch Adam nur mit der Sterblichkeit angesteckt worden sei, vielmehr habe sich durch ihn die Sündhaftigkeit in die ursprünglich gut geschaffene menschliche Natnr wie eine andere Natur eingewurzelt. An Tertullian schlossen sich die übrigen Kirchenväter mehr oder minder an, und brachten meistens mit ihrer Lehre von der Erbsünde auch ihre Vorstellungen von der Kindertaufe in engen Zusammenhang.

Auf ihre Spitze aber wurde diese Vorstellung durch Augustin getrieben. Den Pelagianern gegenüber beharrte er darauf, die Sünde, welche Adam im Paradiese begangen habe, sei so groß, daß die Verderbniß nicht nur ihn allein, sondern auch das ganze nachkommende Geschlecht getroffen, daß sie nicht nur seine einzelne Person, sondern seine ganze Natur verdorben habe. Durch ihn sei nicht allein der leibliche Tod, sondern auch die Sünde für alle unvermeidlich geworden. Dabei

ging Augustin von der Vorstellung aus, daß Sünde und Strafe nicht etwas durchaus Verschiedenes seien, sondern es gebe eine Sünde, die zugleich Strafe sei, eine Strafe, welche eben in Sünde bestehe. Dieser Vorstellung zu Folge faßte Augustin die nothwendige Sündhaftigkeit der Nachkommen als eine von Gott gesetzte Strafe, welche über Adam und seine Natur verhängt worden sei, nicht als eine natürliche Folge der zuerst begangenen Sünde. In der Nothwendigkeit des Sündigens eben besteht die von Gott für die Uebertretung des ersten Menschen verhängte Strafe. Und zwar hat sich diese Strafsünde, wie man sie nach der Augustin'schen Vorstellung nennen muß, nicht blos auf moralischem Wege auf die Nachkommen verbreitet, sofern diese dem gegebenen Beispiele folgten, sondern auf physischem Wege, sofern die Ansteckung und Fortpflanzung durch die mit der Zeugung verbundene sträfliche Lust vermittelt wird. Diese Lust in der Zeugung ist durch die adamitische Sünde entstanden und bringt nun in alle Zeit nichts anderes als Sünde hervor. Allerdings zwar, meint Augustin, könne diese auf physischem Wege auf uns übergekommene, durch die Fortpflanzung ererbte Sünde durch eigene Schuld noch gesteigert, und eben deßhalb die damit verbunde Verdammniß noch vergrößert werden: aber auch an sich schon sei es an jener ererbten Sünde genug, den Menschen vom göttlichen Reiche auszuschließen und ihn der Verdammniß zu überantworten. Mit der Gerechtigkeit Gottes findet dabei Augustin so sich ab, daß er es nicht anders, denn natürlich findet, daß durch das Recht der Abstammung die Sünden des Stammvaters auf die Abstammenden sich vererben, ferner daß ja alle selbst auch, und zwar mit Lust und Liebe, sündigen, und endlich, daß es in Römer 5, 12. heiße, daß in Adam alle Menschen gesündigt haben. Daß er mit seiner Vorstellung von der Erbsünde im vollkommensten Rechte stehe, dafür glaubte Augustin den handgreiflichsten Beweis in der kirchlichen Ansicht von der Taufe zu haben. Denn diese läßt ja die Taufe ein Mittel zur Erlangung der Sündenvergebung sein: wenn also den neugeborenen Kindern die Taufe ertheilt wird, so muß in ihnen

auch Sünde vorhanden sein, und liegt es auf der Hand, daß die kaum geborenen Kinder noch nichts Böses gethan haben können, welch andere Sünde sollte ihnen ankleben, als die von den Stammeltern her ererbte?

Im engsten Zusammenhange mit der Lehre von der Erbsünde steht natürlich die Frage nach dem Ursprung der Seele, und Augustin, der so viel mit der Erbsünde sich abgab, konnte nicht umhin, auch jene Frage zu berühren. Die Zeit hatte darüber drei von einander abweichende Ansichten vorräthig. Der Begründer der ersten ist Origenes. Ihm zufolge sind sämmtliche Seelen längst vor den Leibern geschaffen, und nach und nach in die irdischen Körper herabgekommen. Die andere Ansicht läßt für jeden einzelnen im Mutterschooße sich bildenden menschlichen Leib gleichzeitig eine Seele von Gott geschaffen werden. Die dritte endlich, zu welcher sich besonders Tertullian bekannte, behauptet, wie der Leib, werde auch die Seele des Kindes, und zwar zugleich mit dem Leib von den Eltern erzeugt. Faßt man sich die Augustin'sche Lehre von der Erbsünde, welche durch natürliche Fortpflanzung und Ansteckung sich über das menschliche Geschlecht verbreitet hat, genau ins Auge, so liegt auf der Hand, daß Augustin, wenn er consequent sein wollte, zu keiner andern als zu der letztern Ansicht sich bekennen konnte, welche die Seele des Kindes zugleich mit seinem Leibe erzeugt werden läßt. Und in der That scheint er hierin privatim mit Tertullian übereingestimmt zu haben. Aber als Kirchenlehrer mußte er eine solche Erklärung des Ursprungs der menschlichen Seele als eine gar zu materialistische zurückweisen: ebenso wenig konnte er sich zu der ersten Ansicht, welche durch Origenes in den Geruch der Ketzerei gekommen war, bekennen. Auch die zweite der angegebenen Ansichten, wenn sie gleich als die von der Kirche aufgenommene gelten konnte, war für die Augustin'sche Lehre von der Erbsünde nicht vollkommen passend. Denn wenn sie den Leib des jetzigen Menschen von Adam abstammen, die Seele aber frisch aus den Händen Gottes kommen läßt, so ist nicht einzusehen, warum auch die Seele die adamitische Schuld mit-

büßen soll, da sie ja unmittelbar aus Gottes Hand hervorgegangen. Vielmehr konnte nach jener Ansicht, wenn sie folgerichtig fortgebildet wurde, nur der Leib, weil er von Adam abstammte, nicht aber die frisch aus Gottes Hand kommende Seele eine Strafe verdient haben. Deßwegen hielt sich Augustin wirklich in der Schwebe, und achtete es nicht für nöthig über jene Frage nach dem Ursprung der Seele einen bestimmten Ausweis zu geben. Er ließ es unentschieden, ob Leib und Seele von verdorbenen Eltern verdorben erzeugt, oder ob die rein geschaffene Seele im Körper erst, als in einem unreinen Gefäße, verdorben werde. Die Scholastiker faßten die Augustin'sche Vorstellung in bestimmtere Ausdrücke und erfanden die Formel, in Adam habe die Person die Natur verdorben; jetzt aber verderbe umgekehrt die Natur die Personen.

Auch die protestantische Kirchenlehre nahm diese von Augustin begründeten und von den Scholastikern weiter gebildeten Vorstellungen in sich auf. Alle, welche durch den natürlichen Weg der Fortpflanzung von Adam abstammen, werden nach der Augsburgischen Confession mit der Sünde geboren, und verdienen darum zur Strafe zum ewigen Tode verdammt zu werden, wenn sie nicht durch Taufe und heil. Geist wiedergeboren werden. Auch die Kinder, im Falle daß sie ungetauft sterben, sind von dieser Verdammniß nicht frei. Im Augenblicke der Zeugung, meinte die Concordienformel, werde der Keim, aus welchem der Mensch sich bilde, durch die Sünde verunreinigt und verdorben und dadurch die Erbsünde auf alle Geschlechter fortgepflanzt. Calvin faßte zur nähern Erklärung die Sache so, daß Adam nicht blos als der Erzeuger, sondern gleichsam als die Wurzel des menschlichen Geschlechts anzusehen sei. War die Wurzel faul geworden, so konnten auch die Aeste nicht gesund bleiben; waren die Aeste faul geworden, so packten sie auch die aus ihnen hervorsprossenden Zweige an. Und niemand könne sich über diese Zurechnung des fremden Versehens beklagen, da ja keiner unschuldig, vielmehr mit der Strafe auch die Seuche des geistigen Verderbens, um derenwillen wir die Strafe verdienen, auf Alle übergegangen sei.

Diese Vorstellungen theilen die Ansicht, daß die Sünde schon deßwegen strafwürdig und zurechnungsfähig sei, weil sie uns überhaupt anhänge, ohne das als ein weiteres Moment zu verlangen, daß die Sünde auch, wenn sie eine Schuld begründen solle, mit freiem Willen begangen sein müsse. Das Letztere, eben das Moment des freien Willens, verlangt unter den Reformatoren Zwingli und wie er die Katholiken. Doch war diese vernünftigere Ansicht den Katholiken von wenig Nutzen, indem sie statt vorwärts zu kommen, nur in die Augustin'sche Lehre sich zurückwarfen, daß die Sünde Adams auch seinen Nachkommen als ihre eigene That anzurechnen sei, sofern sie alle in ihm gesündigt haben. Auch die protestantischen Dogmatiker gaben die Lehre von der Erbsünde nicht auf, vielmehr rannten sie sich nur immermehr in derselben fest.

Strauß faßt am Schluß dieses Abschnitts die rechtgläubige Vorstellung von den Folgen des Sündenfalls für das menschliche Geschlecht so zusammen: die erste Sünde steht in Bezug zu uns

1) durch Zurechnung der gesetzlichen Schuld, sofern Adam als Stammhaupt der von Gott ihm ertheilten Gaben und Vorrechte nicht blos für sich, sondern für seine ganze Nachkommenschaft sich verlustig machte;
2) durch die Fortpflanzung der in die Natur eingedrungenen Verderbniß, welche sich auf alle natürlich erzeugten Menschen verbreitet;
3) durch wirkliche Theilnahme an der schuldhaften Handlung Adams, in welchem wir alle selbst mitgesündigt haben.

§. 57.

Bestreitung und Auflösung der kirchlichen Lehre von der Erbsünde.

Das Empörende, welches für Gefühl und Vernunft in der kirchlichen Lehre von der Erbsünde liegt, macht es natürlich, daß sie schon frühzeitig ja schon zu gleicher Zeit mit ihrer Entstehung bestritten wurde. Die Mängel dieser Lehre liegen so offen zur Schau, daß ihre Bestreitung, im Grund genom-

men, ohne wesentliche Veränderungen zu allen Zeiten die gleiche gewesen ist. Das Dogma theilt sich, wie wir schon bis jetzt gesehen haben, in zwei unterschiedene Seiten, in die Lehre von der eigentlichen Erbsünde, wornach in Adam die ganze geistige und leibliche Natur des Menschen verdorben wurde, und in die Lehre von der Erbsünde, wornach die Uebertretung Adams allen seinen Nachkommen zugerechnet wird. Gegen diese beiden Hauptstücke der kirchlichen Lehre wendet sich nun auch die Bestreitung derselben.

Betrachten wir zuerst die Lehre von der Erbsünde und sehen dabei nur zunächst auf die Person Adams, so versteht sich von selbst, daß all das Gerede von der Größe des Verderbnisses, in welches Adam durch den Fall gerathen sei, dadurch abgeschnitten ist, wenn man die Vollkommenheit in Abrede zieht, auf welcher Adam nach der kirchlichen Lehre in dem Urzustande gewesen sein soll. Geben wir aber auch die hohe Stufe zu, welche den ersten Eltern von der kirchlichen Lehre eingeräumt wird, so können wir darum doch noch nicht uns beruhigen. Adam soll der kirchlichen Lehre zufolge durch den Mißbrauch seines Willens sich und seinen freien Willen zu Grunde gerichtet haben. Unter dem freien Willen aber kann man doch nichts Anderes verstehen, als das Vermögen, sich entweder für das Gute oder für das Böse zu bestimmen. Wenn also der Mensch sich zum Bösen bestimmte, so war dieß nichts weniger, als ein Mißbrauch des ihm verliehenen Vermögens, vielmehr so gut, als die Wahl des Guten und eine wirkliche Bethätigung desselben. Hatte Gott dem Menschen das Vermögen verliehen, sich ebensowohl für das Böse wie für das Gute zu bestimmen, so konnte es ihm auch nicht befremdlich sein, wenn der Mensch dieses Vermögens in seinem ganzen Umfang sich bediente. Schon die Pelagianer hoben dieß namentlich gegen Augustin hervor. Die Richtung des Willens nach dem Bösen hin, sagen sie, sei nicht weniger, als die Richtung desselben nach dem Guten hin, ein Zeugniß der Freiheit. Wenn der Mensch sündigte, so that er damit nichts Anderes, als wozu ihm von Gott das Können verliehen war:

wie sollte der Mensch, wenn er sein ihm gegebenes Vermögen in Anwendung brachte, dadurch dieses Vermögen verloren haben? Durch die Wahl einer bösen That, welche nur eine Bethätigung der Freiheit war, könne das Vermögen, auch Gutes zu thun, noch nicht aufgehoben worden sein. Auch die neuern Theologen stimmten hierin den Pelagianern, Socinianern und Arminianern bei. Ja, wenn man auch zugeben müsse, daß Adam allerdings durch fortgesetztes Sündigen sich an das Sündigen gewöhnen und einen bösen Hang in sich pflanzen konnte: so mußte es doch immer noch in der Macht seiner Freiheit liegen, das selbst gebaute Gefängniß wieder zu zertrümmern und sich hinwiederum dem Guten zuzuwenden.

War also hiemit schon das geläugnet, daß jener Fall Adams nur in seiner Person eine so verderbliche Veränderung habe hervorbringen können, so mußte man sich natürlich noch mehr dagegen auflehnen, daß das ganze Geschlecht seiner Nachkommen auf alle künftigen Zeiten hinein durch jene eine Uebertretung zu Grunde gerichtet worden sein sollte. Wenn Adam durch seine Sünde Schaden anrichtete, so konnte er solchen Schaden nur sich selber zufügen, nicht aber Andern, am wenigsten der Gesammtheit des menschlichen Geschlechts. Wolle man aber doch eine solch allgemeine Verderbniß des menschlichen Geschlechts festhalten, so könne man sie, wenn man sie in Beziehung auf Adam bringe, nur als eine von Gott willkürlich verhängte Strafe ansehen. Das eben aber behauptete ja die kirchliche Lehre, wie sie namentlich durch Augustin ausgebildet wurde; die Erbsünde ist ja, wie wir gesehen haben, nach ihm in der Art Sünde, daß sie zugleich Strafe der Sünde ist. Es versteht sich von selbst, daß hiegegen unzählige Einwendungen bereit lagen, vor Allem solche, welche von der Gerechtigkeit Gottes ausgingen. Was soll das für eine Strafe der Sünde sein, bemerkten die Pelagianer, wenn die Strafe selbst darin besteht, nur neue Sünden hervorzubringen? Wie sollte es glaublich sein, daß das ganze menschliche Geschlecht zur Strafe für die Sünde eines Menschen mit fortwährendem Sündigen geschlagen worden sei? Es sei dieses nicht blos

nicht glaublich, sondern sogar gottlos, nur an etwas Derartiges zu denken. Wie würde man, sagte Bayle, von einem Fürsten urtheilen, welcher einen Rebellen so bestrafen wollte, daß alle seine Nachkommen eine beständige Neigung zum Rebelliren haben?

Um sich gegen solche Einwürfe zu verwahren und bei der Festhaltung der Lehre von der Erbsünde doch die Gerechtigkeit Gottes in Schutz zu nehmen, blieb kein anderer Ausweg übrig, als zu behaupten, die verbotene Handlung Adams habe durch sich selbst in Kraft einer natürlichen Wirkung jene traurige Folgen nach sich gezogen, und blos darum sei sie von Gott verboten worden. In Folge des mit der verbotenen Frucht genossenen Giftes, meinte Reinhard, sei der Mensch in unthätige Verdorbenheit herabgesunken; er habe sich, zu träg zum Denken, nunmehr mit mangelhafter Erkenntniß begnügt, und in Folge des schlimmen Einflusses, welchen der Urstand auf den Willen habe, sei dieser des Vermögens verlustig geworden, die sinnlichen Begierden gehörig zu beherrschen. War die Zerrüttung einmal im Körper eingetreten, so dürfe man sich über die üblen Folgen, welche sie auf die Seele gehabt, nicht wundern; denn es sei bekannt, welchen hinderlichen Einfluß ein verdorbener und kränklicher Körper auf alle Geschäfte der Seele ausübe, und ebenso wenig sei das ein Grund der Verwunderung, daß das genannte Verderbniß auch auf die Nachkommen sich fortgepflanzt habe, da ja einem Naturgesetz zufolge die Krankheit der Zeugenden oft genug den Erzeugten sich mittheile.

Gegen diese Ansicht ist vor allem geltend zu machen, daß sie gar nicht die kirchliche Lehre ist. Um diese aufzuhalten, schiebt sie ihr etwas ganz Anderes und Fremdes unter. Denn wir haben schon oben auseinandergesetzt, daß es nach der Kirchenlehre nicht die Beschaffenheit des Baumes war, welche den Menschen in's Verderben stürzte, sondern der Genuß der Frucht, welche an sich unschädlich war, wurde blos in Folge des göttlichen Verbotes für den Menschen verderblich. Sieht man aber auch davon ab, daß diese Ansicht gar nicht die kirchliche Vorstellung ist, so ist sie auch in sich schon zu wider-

sinnig, als daß sie irgend einen Beifall verdienen könnte. Wenn das menschliche Geschlecht blos in Folge des genossenen Gistes so verderbt geworden wäre, so hätte ja, meint Schleiermacher, eine zur rechten Zeit angebrachte Medizin die ganze nachfolgende Erlösungsanstalt überflüssig gemacht.

Wollte man aber auch zugeben, daß in irgend einer Weise im Menschen ein angeborenes sittliches Verderben vorhanden sei, so könnte dieses für diejenigen, in welchen es sich findet, an sich nicht Sünde sein, weil zum Begriff der Sünde das Handeln mit freiem Willen gehört. Und sollte jene angeborene Verderbniß die Begehung wirklicher Sünden veranlassen, so müßte, um diese recht beurtheilen zu können, immer die Größe jenes angeborenen Verderbnisses in Erwägung gezogen und von der Größe der Schuld die Größe des angeborenen Hanges abgezogen werden. Denn alles Gute und Böse, wodurch wir entweder Lob oder Tadel verdienen, wird, wie Pelagius sagt, nicht mit uns geboren, sondern von uns gethan. Was angeboren ist, ist unfreiwillig, was aber Sünde heißen soll, muß freiwillig sein. Augustin sogar vollbrachte nicht das Wagestück, so weit zu gehen, daß er die dem Menschen von Adam her angeborene sinnliche Neigung Sünde im eigentlichen Sinne genannt hätte, sondern nur im weitern Sinne, sofern sie aus der ersten Sünde abstamme und zum eigentlichen Sündigen veranlasse. Erst die Protestanten hatten den Muth zu behaupten, was selbst Augustin zu behaupten nicht gewagt hatte, daß nämlich der dem Menschen angeborne Reiz zur Lust, auch abgesehen davon, ob der eigene Wille demselben zustimme oder nicht, Sünde im eigentlichen Sinne zu nennen sei. Wenn es gleich in der Consequenz des Augustin'schen Systemes lag, auch den Hang zur Sünde als Sünde gelten zu lassen, da er denselben ja als einen zureichenden Grund der Verdammung ansah, so leitete doch den Augustin ein gewisses Schamgefühl, in der Härte der Behauptung nicht zu weit zu gehen. Die Arminianer dagegen sahen die sinnliche Begierde für nichts Anderes, als einen Naturtrieb an, welcher das Angenehme zu erstreben, und das Unangenehme von sich zu entfernen suche; so lange

der Wille diesem Trieb nicht unterwürfig werde, liege nichts Sündliches darin, vielmehr ein Anlaß zur Uebung der Tugend.

Selbst Pelagius aber sprach den Adam nicht ganz von der Schuld daran frei, daß jener Hang zum Bösen unter seinen Nachkommen so überwiegend oft zur wirklichen Sünde werde. Adams Sünde, meinte er, habe nicht blos ihm selbst geschadet, sondern vermöge des gegebenen üblen Beispiels den schlimmsten Einfluß auf das ganze menschliche Geschlecht geübt. Freilich ist damit der kirchlichen Lehre von Seite des Pelagius nur wenig oder eigentlich nur scheinbar ein Zugeständniß gemacht, denn ein jeder von den Nachkommen Adams hatte ja die freie Wahl, ob er das gegebene Beispiel unnachgeahmt lassen wollte oder nicht. Wenn das Verderben sich fortgepflanzt hat, so trägt jeder in seinem Theile davon so gut Schuld als Adam selbst, indem jeder seinerseits einem Andern dasselbe schlechte Beispiel gab, welches Adam selbst gegeben hat. Warum uns das Rechthandeln erschwert sei, davon fand Pelagius den einzigen Grund in der Gewöhnung an das Böse, welche durch die Reihe der auf einander folgenden Geschlechter immer herrschender geworden sei. Pelagius gibt zu, daß eine Verschlimmerung der Menschheit stattgefunden habe, aber nur keine plötzliche in Adam, sondern eine allmählige in Folge der Geschlechter.

In diesen Vorstellungen schon ist die Bedeutung Adams und seiner Uebertretung sehr in den Hintergrund getreten: nimmt man aber noch hinzu, daß die Meinungen von seinem ursprünglich vollkommenen Zustand und seinem nachher geschehenen Falle in das Reich der Mythen zu verweisen sind, so wird jedem Vernünftigen deutlich genug einleuchten, daß der Ursprung des Bösen nicht etwa in einem ersten Menschenpaare, sondern in der menschlichen Natur überhaupt, welche jeder aus seiner eigenen Erfahrung hinlänglich kennt, zu suchen ist. Strauß braucht hier die geniale Unterscheidung, es sei mit dem menschlichen Geschlechte keine andere Veränderung vorgegangen, als daß die naiveren Laster der Barbarei, welche wir in die Vorzeit

setzen müssen, sich allmählich in die raffinirteren der Cultur verwandelt haben.

Wir haben bis jetzt der Auflösung der einen Seite des kirchlichen Dogma, der Lehre von der Fortpflanzung der Sünde Adams auf seine Nachkommen, zugesehen, und es bleibt nun noch die andere Seite der Betrachtung übrig, nach welcher auch die Schuld Adams auf seine Nachkommen sich fortgeerbt haben soll. Hingegen legten schon die Pelagianer feierlich Protest ein; wie man sich denken könne, daß derselbe Gott, welcher die eigenen Sünden verzeihe, dem Menschen fremde anrechnen sollte? Besonders die Annahme, daß schon die neugeborenen Kinder in Folge der adamitischen Sünde der Schuld und Verdammniß sollten preisgegeben sein, mußte man barbarisch finden. Gegen solchen Einwand suchte man sich durch die Stelle Römer 5, 12. zu wappnen, wo es heißt, daß in Adam Alle gesündigt haben. Vorerst aber machte man darauf aufmerksam, daß die Uebersetzung eine falsche sei, denn der Sinn des ursprünglichen Textes sei nicht: „in welchem alle gesündigt haben," sondern „weil alle gesündigt haben." Aber auch die Richtigkeit der Uebersetzung zuzugeben, wie könnte man sich denken, daß die jetzt Geborenen in Adam, ehe sie selbst, ehe ihre Väter und Großväter geboren waren, gesündigt haben sollen? Wenn Einer sündigen soll, so muß er doch den Willen dazu haben; soll er einen Willen haben, so muß doch seine Person bestehen: nach der kirchlichen Vorstellung aber wäre die That vor dem Willen und Wille und That vor der Person vorhanden gewesen. Augustin suchte sich gegen solche Einwürfe so geschickt als möglich hinauszuhelfen, und auf eine nicht wenig scharfsinnige Weise bemühte er sich, zu beweisen, allerdings haben in Adam alle seine Nachkommen gesündigt, sofern sie vermöge seiner Zeugungskraft, aus welcher sie alle hervorgehen sollten, alle in ihm gewesen sind. Als Adam die Uebertretung beging, haben alle seine Nachkommen mit ihm gesündigt, weil sie alle in seinen Lenden waren. Augustin hatte sich in der Sicherheit für seine Behauptung so fest gerannt, daß ihn der Einwurf, die Nachkommen seien nur

erst als Keime, noch nicht aber als Personen in den Lenden Adams vorhanden gewesen, und haben eben deßwegen auch noch keinen freien Willen gehabt, der zur eigentlichen Sünde doch unumgänglich nothwendig sei, wenig kümmerte, indem er sich auf die biblische Parabel in Hebräer 7, 10. stützte, nach welcher Levi in seines Urgroßvaters Lenden den Zehnten schon mit entrichtet hatte.

Die neuere Zeit konnte eine solche mystische Vorstellung, wie Augustin sie geltend machen wollte, natürlich nicht mehr in sich aufnehmen und setzte an deren Stelle eine andere, wornach die Menschheit deßwegen in die Sünde und Schuld Adams verstrickt sein soll, weil der Letztere gleichsam ihr Repräsentant und Bevollmächtigter war, und also was er that, nicht für sich that, sondern im Namen derer, deren Stelle er vertrat. Mit dem völligsten Rechte aber machten hiegegen die Arminianer geltend, es könne keiner im Namen eines Andern handeln, ohne von ihm bevollmächtigt zu sein. Wie konnte aber Adam von denen, welche vielleicht tausend Jahre nach ihm lebten, eine Vollmacht gehabt haben? Daß Gott nach seiner Willkür dem Adam diese Vollmacht ertheilt haben sollte, sei nicht denkbar, indem er doch das Wohl und Wehe des ganzen menschlichen Geschlechtes nicht in die Hand eines Einzigen oder zweier Individuen würde gelegt haben.

Hiernach ist die Vorstellung hinweggeräumt, als ob die Nachkommen Adams eine Strafe hätte treffen können, welche sie nicht selbst durch eigne Sünde verschuldet hätten. Die Socinianer und Arminianer gaben der Kirchenlehre so viel zu, der Mensch wäre durch die Gnade Gottes für den Fall, daß er nicht gesündigt hatte, unsterblich gewesen, weil er aber eine Sünde begangen, habe ihn Gott der in seiner Natur liegenden Sterblichkeit überlassen; es liege aber darin nur eine Strafe für Adam und Eva, nicht aber für ihre Nachkommen, für welche der Tod nichts Anderes als ein natürliches Uebel sei. Die Pelagianer aber gingen weiter und behaupteten, der Tod würde auch ohne

den Sündenfall im Paradies erfolgt sein, denn er sei eine in der menschlichen Natur selbst gegründete Veränderung.

Wenn wir bis jetzt das Dogma im Gange der Geschichte vor unsern Augen sich auflösen sahen, so ist nun nur noch übrig hinzuzusetzen, welche Gestaltung demselben von Seiten der neueren Philosophie gegeben ist. „Aendere nur den Namen, sagte Kant, so gilt die Fabel von dir selbst!“ Das erste, was die Philosophie sich angelegen sein ließ, war, den ersten Menschen, von welchem Sünde und Schuld auf alle übrigen sich verpflanzt haben soll, nicht als den einen Adam, sondern als den allgemeinen Menschen zu fassen. Auch nach der Erklärung Hegel's betrifft die biblische Erzählung von dem Sündenfalle nicht einen einzelnen Menschen, sondern des Menschen allgemeine Natur: der Adam der biblischen Erzählung ist nicht ein einzelner, einer von den vielen Andern, sondern der Mensch überhaupt, der Mensch seinem Begriffe nach. Sowohl Kant als Hegel erklären die Art, wie Sünde und Schuld auf die Nachwelt gekommen sein soll, nämlich als eine Erbschaft, für die allerunschicklichste Erklärungsweise des Bösen, indem jeder Einzelne nur für das einstehen könne, was er selbst gethan habe. So sehr sie aber gegen die geschichtliche Wirklichkeit der mosaischen Erzählung Einsprache thun, so sehr ist namentlich Hegel bemüht, den Grund zu erklären, warum man durch die mosaische Vorstellungsweise auf den Begriff der Erbschaft von Sünde und Schuld geführt werden mußte. War einmal Adam nicht als der allgemeine Mensch, sondern als ein einzelnes Individuum, als ein von den andern unterschiedener vorgestellt, so mußte natürlich die Frage entstehen: da es nur dieser ist, der das Böse gethan hat, wie ist es denn an die andern gekommen? Um auf diese Frage zu antworten, bot sich von selbst die Vorstellung der Erbschaft dar. So versuchte man die Mangelhaftigkeit und Einseitigkeit, daß das Thun des Menschen überhaupt als das Thun eines Einzelnen vorgestellt worden war, durch die eingeschobene Vorstellung der Mittheilung an die Andern wieder gut zu machen. Die fromme Vor-

stellung schaute das, was der Mensch an sich ist, in der Person des einen Adam an: statt zu begreifen, das was von Adam erzählt wird, sei kein einzelner Vorgang mit einem Individuum, sondern das allgemeine Wesen des Menschen selbst, weiß es nur so weit vorzuschreiten, daß es sagt, was von und mit Adam geschehen sei, habe auf alle andern verderblichen Einfluß gehabt, indem seine Sünde Alle angesteckt, und an seiner Schuld und Strafe Alle zu tragen haben. Mit einem Worte, die erste äußerliche und unangemessene Vorstellung, zu Folge welcher statt des Menschen überhaupt von einem einzelnen Individuum die Rede ist, soll durch eine andere ebenso unangemessene und nicht weniger äußerliche Vorstellung wieder gut gemacht werden, nach welcher Sünde und Schuld von dem ersten Menschen auf die übrigen in Form einer Erbschaft sich fortpflanzen.

Sünde und Erlösung sind an sich überall nur in- und durcheinander, sich gegenseitig setzend und aufhebend; sie erzeugen sich, wie Strauß sagt, in jedem Atom der Menschheit und ihrer Geschichte immer neu: für die fromme Vorstellung aber treten sie in zwei verschiedene Akte zweier durch Jahrtausende getrennter Individuen auseinander, während der Mensch sowohl bei seiner Verderbniß als bei seiner Erlösung eigentlich nur das Zusehen hat. Wie aber die religiöse Vorstellung Sünde und Erlösung als zwei durch verschiedene Individuen in verschiedenen Zeiten bewirkte Akte aus einander fallen läßt und daran mit einer gewissen Eifersucht festhält: so dringt die philosophische Anschauung nicht weniger nachdrücklich darauf, diese durch das religiöse Vorstellen gesetzte Trennung wieder aufzuheben. Wenn das fromme Vorstellen an einem Stande der Unschuld festhält, während dessen noch kein Böses im Menschen gewesen sein soll, und davon einen Stand nach dem Falle unterscheidet, wo der Mensch, in den Bann der Sünde gegeben, der außerordentlichen göttlichen Veranstaltung warten mußte, welche ihn von derselben wiederum befreite: so sind dagegen für die Philosophie beide Vorstellungsweisen gleich un-

wahr und beide Zustände gleich unwirklich, indem ihr das Gute nur mit dem Bösen, wie auch das Böse nur an dem Guten ist. Sowohl Adam, sofern von ihm alles Unheil, als auch Christus, sofern von ihm alles Heil in die Menschheit ausgeströmt sein soll, sind nach den Worten von Strauß dem philosophisch Gebildeten nichts als personificirte Abstractionen, deren Wahrheit nur die concrete Idee der Menschheit ist.

Drittes Hauptstück.

Von der Erlösung.

§. 58.

Uebersicht.

Der Mensch, so lang er des Geistes in ihm selber noch nicht inne geworden ist, kann eben darum den Ursprung seiner Handlungen und Zustände noch nicht in sich selber, sondern nur außer sich finden. Darum sucht er den Grund seiner Verdammniß nicht in sich selbst, sondern in fremder Schuld, nämlich in der durch Adam begangenen Uebertretung, oder den Grund seiner Erlösung findet er wiederum nicht in sich selbst, sondern in fremdem Verdienste, in der durch Christus zu Stande gekommenen Versöhnung. Natürlich mußte Christus mit Adam von selbst in das Verhältniß der Gegenbildlichkeit kommen, da der Letztere wieder gut machen sollte, was der Erstere verdorben hatte. Von Adam geht Sünde und Tod, von Christus, dem zweiten Adam, Leben und Seligkeit für die Menschheit aus. Die Persönlichkeit Christi aber mußte natürlich über die Persönlichkeit Adams um so viel höher gestellt werden, als das Wiedergutmachen größer und schwieriger ist als das Verderben. Adam, der Verderber, ist ein bloßer irdischer Mensch: Christus aber, der Wiederhersteller, ein himmlischer Mensch, der Gottmensch. In eben dieser gottmenschlichen Persönlichkeit aber liegt der Grund, warum er der Wiedergutmachung dessen, was Adam verdorben hatte, gewachsen war. Wenn wir also von der Erlösung reden, so sprechen wir zuerst von der Person und hernach von dem Geschäfte Christi.

I.

Von der Person Christi.

§. 59.

Biblische Lehre von der Person Christi.

Mit dem ersten Adam, wie er in dem ersten Buche Mosis auftritt, ist bereits die Verheißung des zweiten gegeben. Die Stelle 1. Mosis 3, 15., wo es heißt, daß des Weibes Same der Schlange den Kopf zertreten werde, wurde, um an die Geschichte des Abfalls unmittelbar schon die Verheißung der Erlösung anknüpfen zu können, auf den Teufel und auf die Ueberwindung desselben durch Christus bezogen. So künstlich auch diese Erklärung ist und so sehr es in die Augen springt, daß jene Verheißung, der zufolge des Weibes Same der Schlange den Kopf zertreten soll, auf nichts Anderes, als auf das Verhältniß der Unterordnung des Thiergeschlechts unter das Menschengeschlecht hindeutet, so glaubte man sich doch in seinem besten Rechte unter dem Weibessamen Christus und unter der Schlange den Teufel verstehen zu dürfen, zumal da Paulus selbst, Galath. 3, 16., diese Erklärung gegeben hatte.

Die Erwartungen der jüdischen Nation, aus welchen die messianischen Vorstellungen sich entwickelten, zeigten sich anfangs nur in ganz unbestimmter Form: und auch in späteren Zeiten, als die Hoffnungen von dem zu erwartenden Messias sich zu größerer Bestimmtheit ausgebildet zu haben schienen, kamen sie doch nicht zu einem Inhalte überein, vielmehr blieben sie in drei verschiedenen Formen auseinander. Entweder sind jene Hoffnungen, wie sie in der Zeit auftreten, an gar kein Individuum, welches den Messias vorstellen sollte, angeknüpft, oder wenn dieses, so wird der Messias entweder als bloßer Mensch, oder als ein übermenschliches, höheres Wesen gedacht.

Nur ganz im Allgemeinen war es ein außerordentlicher Glückszustand, welcher unter allen Völkern gleichsam zum

Sprichwort werden sollte, was Gott dem Abraham verhieß. Unter Moses wurde dieser verheißene Glückszustand in bestimmterer Weise als das höchste Wohlergehen in physischer, ökonomischer und politischer Hinsicht auseinandergesetzt. Dieselben Erwartungen und Verheißungen, welche in den Büchern Mosis angedeutet sind, finden sich bei den Dichtern und Propheten wieder, welche noch besonders gerne von der kommenden Rache an den Feinden des auserwählten Volkes, von der Herrschaft des Jehovah-Dienstes über alle Nationen und von der Obergewalt Zion's über die andern Völker reden. Mit nicht minderer Vorliebe sprechen sie auch von der Ausstoßung derjenigen Gottlosen aus Israel, welche beharrlich der Besserung sich weigern und der Bekehrung derer, welche noch nicht gänzlich verstockten Sinnes sich von dem Gotte ihrer Väter abgewendet haben, von der Verzeihung, welche Jehovah diesen angedeihen lasse, von der göttlichen Ausgießung des Geistes über sie, von einer neuen Schließung des Bundes mit ihnen, welcher dem Volke nicht mehr äußerlich wie der mosaische, sondern innerlich und darum ewig sei.

Bei diesen allgemeinen Schilderungen des kommenden Glückszustandes ist es jedoch Jehovah selbst, der das Glück bringt und schenkt: in andern Stellen aber werden diese Hoffnungen auf die kommende Glückszeit an ein bestimmtes menschliches Individuum angeknüpft. Je mehr die politische Kraft des jüdischen Staates, besonders seit der Zeit seiner Theilung, im Sinken begriffen war, desto mehr flüchtete sich die Erinnerung in die Zeiten David's und Salomo's zurück, wo noch ein Herrscher über dem ungetheilten Reiche stand, und immer mehr wurde es besonders der Name David's, an welchen die Hoffnungen auf andere und bessere Zeiten sich anknüpften. Man erwartete, David's gefallene Hütte werde wieder aufgebaut, aus David's Stamme ein Sprößling erweckt werden, der auf den David'schen Thron sich setzen und über das schmachtende Reich eine neue Glückszeit herauf bringen werde. Nach Außen wird dieser aus dem David'schen Stamme hervorgehende Herrscher als ein gewaltiger Krieger, nach Innen aber

als ein Friedensfürst, unter welchem sein Volk sicher wohnen wird, beschrieben. Er ist nicht allein von Jehovah zu seinem Berufe bevollmächtigt, sondern zur Ausführung desselben ruht auch dessen Geist auf ihm. Weil er aber der Herrscher in Kraft und Namen Jehovah's ist, so kommen ihm übermenschliche Ehren zu; er heißt Herrscher, ja ewiger Vater. Bei all dem aber, auch trotz der göttlichen Ehren, die ihm zugeschrieben werden, ist er doch nichts Anderes, als ein bloßer Mensch.

Ungemeinen Einfluß aber übte das Buch Daniel darauf aus, daß die Messias-Vorstellungen in's Uebernatürliche umgebildet wurden. Hier hat der Prophet ein Gesicht, worin er ein Wesen wie eines Menschen Sohn vor den Thron Gottes kommen und dasselbe mit der Herrschaft über alle Völker belehnt werden sieht. Bald schon verstand man unter dieser an den Thron tretenden Menschengestalt den Messias. Der Name Messias selbst wurde im alten Testamente Königen, Erzvätern, Priestern, Propheten, ja auch der Gesammtheit des israelitischen Volkes beigelegt. Man suchte in der Folge eine immer größere Menge wunderbarer Züge aus dem Buche Daniel zusammen, welche hier Jehovah zugeschrieben werden, womit man aber sofort den Messias auszuschmücken sich bemühte.

Im neuen Testamente ist schon der gesammte Boden von den messianischen Vorstellungen überwogen. Doch laufen sie auch hier noch nicht übereinstimmend zusammen, vielmehr gehen sie in zwei verschiedenen Anschauungsformen auseinander. Die Einen sahen in dem Messias einen von Menschen abstammenden Menschen, die Anderen, dem Einflusse des Buches Daniels sich hingebend, faßten ihn als ein übernatürliches Wesen auf. Jesus trat mitten in die Erwartungen und Hoffnungen seiner Nation herein. Zuerst redete er noch nicht von sich selbst als dem erwarteten Messias; vielmehr sprach er von diesem wie auch der Täufer Johannes nur erst als von einer dritten Person, und später erst kündigte er sich selbst als solchen an *). Christus ist auch hier noch ein von Menschen ab-

*) Man vergleiche hiezu das „Leben Jesu" von Dr. Strauß, wo dieses ausführlich besprochen ist.

stammender Mensch, dessen messianische Befugniß seine Anhänger in der Mittheilung des göttlichen Geistes an ihn fanden. Jesus selbst scheint in sich die beiden Messias-Vorstellungen so ausgeglichen zu haben, daß er auf der einen Seite sich zwar wohl als Menschen wußte, auf der andern aber erwartete, er werde bei Lebzeiten in den Himmel entrückt, und von da, von Jehovah zum Messias feierlich bestimmt, unter Begleitung von Engelschaaren wieder zur Erde hernieder geschickt werden. Erst da Jesus sah, daß seine Entrückung in den Himmel, während seiner Lebenszeit, nicht realisirt wurde, vielmehr sein Leben unwiederbringlich verloren sei, scheint er seinen Tod als die Vermittlung des Ueberganges in den Himmel angesehen zu haben.

Jedenfalls war es für die Anhänger Jesu ein Leichtes, den Widerspruch der beiden Messias-Vorstellungen für sich auszugleichen. Der erste Abschnitt aus dem Leben des Messias war vergangen, der Abschnitt von der Geburt bis zu seinem schmachvollen Tode, die Eröffnung des andern Abschnitts, welcher mit seiner Wiederkunft vom Himmel vor sich gehen sollte, erwartete man jeden Augenblick. Freilich war das etwas Mißliches, daß die höhere Bewährung des Messias, welche durch sein Niedersteigen vom Himmel bezeichnet werden sollte, so lange nicht eintreten wollte, so sehr man sie erwartete, und immer nur eine Hoffnung der Zukunft blieb. Aber seine Anhänger fanden darin nur um so größere Aufforderung, die letzten Augenblicke seines Seins auf der Erde mit desto glorreicherem Durchschein der himmlischen Herrlichkeit zu schmücken. Schon hatte man nicht mehr genug an seiner Abstammung aus dem Hause Davids, an Bethlehem, seinem Geburtsorte, an den Erscheinungen bei seiner Taufe, an all den Wundern, welche man in Verbindung mit seinem Leben brachte: gleich, als wollte man ein Vorspiel seiner künftigen Wiederkunft geben, setzte man an den Schluß seines Lebens die Auferstehung und die Himmelfahrt, ließ ihn nicht mehr allein mit dem heiligen Geiste ausgerüstet, sondern selbst von demselben erzeugt sein. War es bis jetzt nur ein uneigentlicher Ausdruck gewe-

sen, wenn er der Sohn Gottes hieß, so sollte er das nun im vollen physischen Sinne sein.

Je lieber aber die Gewohnheit denselben sich als zur Rechten Gottes sitzend dachte, desto mehr wurde er auch für die allgemeine Vorstellung ein höheres Wesen, dessen Name wie der göttliche verehrt und gepriesen wurde, ohne daß jedoch dabei Gott selbst zu nahe getreten werden sollte, welchem, als dem Vater, der Sohn immer untergeordnet blieb. Weil alle Dinge in Beziehung auf ihn geworden sein sollten, so sagte man bald, durch ihn sei Alles geworden. Kamen vollends die Alexandrinischen Juden mit ihrem Logos (Wort) hinzu, so war Christus bald zum Sein vor der Welt und zum Weltschöpfer erhoben. Wirklich betrachten ihn auch mehrere alttestamentlichen Briefe als Denjenigen, durch den Alles im Himmel und auf Erden geworden sei, der zuvor in göttlicher Gestalt im Himmel war, ehe er, Fleisch und Blut annehmend, auf die Erde niederstieg. Ja, das vierte Evangelium läßt ihn sogar vor seiner vormenschlichen, selbst vorweltlichen Präexistenz bei seinem Vater weilen, und nennt ihn, obwohl er dem Vater untergeordnet sein soll, doch geradezu Gott.

§. 60.

Kirchliche Vorstellungen von der übernatürlichen Erzeugung Jesu.

Man kann im neuen Testamente dreierlei Vorstellungen von der Entstehung der Person Jesu unterscheiden. Nach der einen Vorstellung ist er der wirkliche Sohn Josephs und der Maria, als welchen ihn nicht allein das Volk und die Jünger in manchen Stellen, sondern offenbar auch die beiden Geschlechtsregister bei Mathäus und Lucas betrachten. Nach der andern Vorstellung wurde er, wie dieß in den Geburtsgeschichten bei Mathäus und Lucas durchgeführt ist, ohne männliche Zuthat durch die Wirkung des heiligen Geistes in Maria erzeugt. Nach der Vorstellungsweise des vierten Evangeliums endlich ist Jesus ein mit menschlicher Leiblichkeit bekleideter höherer Geist, wie es sich ausdrückt, der fleischgewordene Logos.

Die erste dieser Ansichten wurde bekanntlich von den ältesten Juden-Christen, von den sogenannten Ebioniten, festgehalten. Die rechtgläubige Kirche aber nahm die beiden andern Ansichten als eine und dieselbe in sich auf. Weil aber diese beiden letzteren Theorien offenbar zwei von einander unterschiedene sind, so mußte der Umstand, daß die Kirche dieselben zumal in sich aufnahm, von selbst die Veranlassung zu vielen Verwirrungen werden. Nach Mathäus und Lucas wurde Jesus durch die dritte Person in der Dreieinigkeit, durch den heiligen Geist hervorgebracht, nach Johannis aber ist die zweite Person in der Gottheit selbst in ihm Mensch geworden. Die Kirche stellte nun beide Darstellungen neben einander, während doch offenbar ist, daß eine die andere überflüssig macht.

Um Jesus im wahren Sinne einen Sohn Gottes nennen zu können, meinte man derselbe müsse von Gott selbst auch erzeugt sein. Es leuchtet auf den ersten Augenblick ein, wie nahe diese Vorstellung mit den griechischen Sagen von den Göttersöhnen verwandt ist, und es ist wohl nicht zu läugnen, daß sie daraus entstanden ist. Nur natürlich, weil der Jude einen viel abstrakteren Begriff von seinem Gotte hatte als der Grieche, mußte in der Hervorbringung des Messias die Sinnlichkeit in dem Verhältniß des Gottes zum menschlichen Weibe wegbleiben. Anfänglich legte man darauf den Nachdruck, daß Christus durch den heiligen Geist erzeugt sei, und ließ die andere Behauptung, daß er keinen menschlichen Vater habe, als unbedeutenderen Beisatz nebenher gelten. Als aber Augustin mit seiner Lehre, daß die Sünde durch die geschlechtliche Lust bei der Zeugung sich fortpflanze, hervortrat und in immer weiteren Kreisen geltend machte, mußte natürlich der Hauptnachdruck auf die andere Seite der Lehre von der übernatürlichen Erzeugung Jesu, nämlich darauf, daß er keinen natürlichen Vater habe, fallen, während die Behauptung, daß er vom heiligen Geist erzeugt sei, nunmehr als minder wichtiger Satz nebenher ging. Wenn die Zeugung ohne geschlechtliche Lust, welche nach Augustin von dem Falle Adams sich her-

datirt, vor sich gehen könnte, so könnte der Mensch, mit welchem der Sohn Gottes sich vereinigte, gar wohl auf die gewohnte menschliche Weise erzeugt worden sein. Weil aber unzertrennlich mit der Zeugung nach Augustin'scher Lehre die Sünde verbunden ist, und Christus, der von der Sünde erlösen sollte, doch sündlos sein mußte: so steht in allen christlichen Glaubensbekenntnissen der unabänderliche Satz, daß Christus von einer Jungfrau geboren sei.

Dabei behaupten nun die Kirchenlehrer, der Logos habe seinen Leib nicht vom Himmel heruntergebracht, sondern dieser sei erst aus dem Fleisch und Blut der Maria gebildet worden. Wenn aber Maria eben so gut als die andern in Sünden empfangen, und darum so wenig als die andern von der Erbsünde frei war, so mußte natürlich schon der Umstand, daß der Leib Jesu aus dem Geblüt der Maria genommen war, diesen auch verunreinigen. Augustin stellte deßwegen die Vermuthung auf, Gott habe vielleicht durch außerordentliche Hülfe der Maria beigestanden, daß sie wenigstens jede wirkliche Sünde vermieden habe, es dabei im Unentschiedenen lassend, ob sie auch von der Erbsünde frei gewesen sei. Bald aber ging man weiter und behauptete geradezu die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria, ja feierte dieselbe sogar als ein Fest.

Wenn aber Maria auch Jesum jungfräulich empfangen hatte, so bleibt nun doch noch die Frage übrig, ob sie auch nachher, nachdem sie empfangen hatte, eine Jungfrau geblieben sei. Mathäi 1, 25. ist offenbar vorausgesetzt, daß nach der Geburt Jesu die Ehe zwischen Joseph und Maria wirklich vollzogen wurde, und die Kirchenlehrer machten sich darum viel zu schaffen, um diesen Anstoß hinwegzubringen. Sie stempelten zum Beweise, daß Joseph die Maria habe nicht mehr erkennen können, den erstern zu einem abgelebten Greisen, und wenn in den Evangelien von den Brüdern Jesu die Rede ist, so wandelten sie diese mit ihrer Erklärungsweise in bloße Vetter um. Aber auch all das zugegeben, Maria habe Jesum

jungfräulich empfangen und sei auch nach dessen Geburt von Joseph nicht mehr erkannt worden, so bleibt eben doch immer die Frage übrig, ob sie nicht vermöge der Geburt des göttlichen Kindes schon aufgehört habe eine Jungfrau zu sein. Die älteren Kirchenlehrer waren noch unbefangen genug, zuzugeben, daß auch bei der Maria, wie bei andern Weibern, durch die Geburt des Kindes die Gebährmutter eröffnet worden sei, freilich darauf beharrend, diese Eröffnung sei erst mit der Geburt, nicht wie bei andern Weibern schon durch eine etwaige Zeugung vor sich gegangen. Die spätere Zeit aber konnte dieses Zugeständniß nicht mehr annehmbar finden: denn hätte Maria mit der Geburt aufgehört, eine Jungfrau zu sein, wie hätte man noch behaupten können, Jesus sei von einer Jungfrau geboren? Deßwegen erwähnt schon Clemens von Alexandrien der Meinung, Maria sei auch noch nach der Geburt von der Hebamme als eine Jungfrau erfunden worden. Denn behauptete man, derjenige, welcher gesendet worden sei, den um der Sünde willen auf uns lastenden Fluch von uns zu nehmen, könne nicht in der Weise zur Welt geboren worden sein, welche ja nur eine Folge des auf Eva gelegten Fluches sei. Nach der Möglichkeit einer jungfräulichen Geburt aber fragte man wenig, denn, meinte man, der göttlichen Allmacht sei ja Alles möglich, auch habe ja Jesus so gut durch eine verschlossene Thüre in die Welt heraustreten können, als er später zu seinen Jüngern durch verschlossene Thüren hereingetreten sei. Und so kommen denn katholische und evangelische Kirchen darin überein, daß Jesus nicht allein auf übernatürliche Weise erzeugt, sondern auch ebenso wunderbar, ohne die Jungfrauschaft der Mutter zu durchbrechen, geboren worden sei.

Bei der für den Verstand obwaltenden Unbegreiflichkeit dieser ganzen Lehre ist es natürlich, daß schon von den frühesten Zeiten an Widerspruch gegen dieselbe erhoben werden mußte. Mehrere Gnostiker schon machten auf die Sagen der Heiden von der Entstehung ihrer Helden oder Halbgötter aufmerksam, und erklärten wegen der Aehnlichkeit damit die Ge-

burtsgeschichte Jesu ausdrücklich für eine Mythe. Und immer standen neue Häretiker auf, welche eine derartige Erzeugung und Geburt Jesu als widernatürlich erklärten. Weil sie jedoch, wenn sie gleich diese kirchliche Lehre nicht zugaben, immer noch auf dem Boden der Kirche bleiben wollten, so setzten sie an die Stelle des heiligen Geistes, als den rechtmäßigen Vater Jesu, Joseph, den Gatten der Maria. Den Gegnern des Christenthums aber kam das ganz gelegen, daß Joseph von dem Antheil an der Erzeugung Jesu ausgeschlossen werden sollte: nur dachten sie an keine übernatürliche, sondern vielmehr an die natürlichste Einwirkung von der Welt, indem sie behaupteten, Jesus sei auf uneheliche oder ehebrecherische Weise erzeugt worden. So sehr man eine solche Beschuldigung zurückzuweisen sich berechtigt fühlen mag, so muß man doch nach philosophischen Grundsätzen gestehen, daß mit dieser Lästerung dem christlichen Glaubenssatze nichts Anderes, als ein vollkommenes Recht geschehen ist. Denn auf einen so groben Klotz, wie ihn die rechtgläubige Kirche in unsere Glaubenslehre eingeschoben hat, gehört auch ein grober Keil.

Die Hauptgründe, warum man diese Lehre von der übernatürlichen Erzeugung Jesu so unnatürlich überspannte, laufen hauptsächlich darin zusammen, daß Christus, wenn er auf dem natürlichen Wege der Erzeugung hervorgebracht worden wäre, ebendamit auch nicht von der Makel der Erbsünde hätte frei sein können. Für uns freilich, die wir im §. 57. der Auflösung der Lehre von der Erbsünde zugesehen haben, ist ein solcher Grund ungültig. Auch wir zwar müssen gestehen, weil darüber der tägliche Augenschein uns belehrt, daß die menschliche Natur, so weit sie durch Zeugung fortgepflanzt wird, eine Mischung von Sinnlichem und Geistigem, von Höherem und Niederem, überhaupt eine erst werdende und unvollkommene ist. Wenn nun zugestanden werden muß, daß auf dem Wege der Zeugung nur ein solcher Mensch hervorgebracht werden kann, in dessen Natur jene Mischung von Sinnlichem und Geistigem stattfindet, so folgt doch daraus für uns keineswegs, daß der sünd-

lose Erlöser auf anderem Wege als andere Menschen erzeugt und geboren worden sein müsse, vielmehr folgt das daraus für uns, daß es einen solchen unsündlichen Erlöser gar nicht geben könne.

Was die neuere Philosophie betrifft, so hat sie die übernatürliche Erzeugung Jesu als geschichtliche Thatsache aufgehoben, aber sie als Sinnbild passend und sinnreich gefunden; man wollte darin den Gedanken des göttlichen Ursprungs der Religion dargestellt sehen. Uebrigens um diese Idee zu versinnlichen, hätte es in der That viel vernünftigere Sinnbilder gegeben, indem eine gesunde Vorstellungsweise mit der Darstellung einer vaterlosen Erzeugung sich niemals wird vereinigen können. Auch andere Auswege, welche von verschiedenen Theologen aufgefunden wurden, verstoßen nicht weniger gegen die neuere Weltanschauung, indem an einem Glaubenssatze, welcher so übervernünftig wie der vorliegende ist, auch durch die feinsten Spekulationen wohl wenig verbessert werden kann.

Noch heute werden bei jeder kirchlichen Feierlichkeit die Worte: „empfangen vom heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau," vielmöglichst hereingezogen, und bei jeder Taufe wird den Taufzeugen das feierliche Bekenntniß darauf abgenommen. Wäre es wohl nicht besser für die Staaten, sich mit religiösen Glaubensbekenntnissen nicht fürder zu behelligen, vielmehr zu gestatten, daß einer, auch wenn er nicht auf eine vaterlose Zeugung, oder auf die Geburt aus einer Jungfrau getauft ist, doch ein Staatsbürger im vollen Sinne des Worts sein könne?

§. 61.

Entwicklung der Lehre von den beiden Naturen in Christo.

In der ältesten Kirche bewegten sich die Ansichten über die Person Christi zwischen den zwei Extremen: ob er ein göttlich angewehter Mensch, oder ein mit scheinbarer Menschengestalt umflossener Gott sei? Die Bemühungen der Apostel hatten es kaum dahin gebracht, daß ein Häuflein aus Juden und Heiden

ihn für etwas mehr als für einen gewöhnlichen Menschen hielt, so standen allbereits auch Irrlehrer auf, welche behaupteten, Jesus Christus sei nicht wirklich in dem Fleisch erschienen. Sowohl im ersten Briefe Johannis, als auch im ersten Briefe an Timotheus ist ein besonderer Nachdruck darauf gelegt, daß Christus wirklich in das Fleisch gekommen sei, und namentlich wird in dem ersten gegen die Irrlehrer, welche die entgegengesetzte Ansicht festhielten, geeifert. Die Ansicht, welche in Christus nichts als einen göttlich angewehten Menschen sieht, nennt man Ebionismus; die andere, welche in ihm einen mit scheinbarer Menschengestalt umflossenen Gott findet, Doketismus, zwischen diesen beiden Klippen, zwischen Ebionismus und Doketismus, hatte die Kirche hindurch zu steuern, und jeder der beiden ketzerischen Vorstellungsweisen tödtliche Schläge zu versetzen.

Sowohl diejenigen unter den Ebioniten, welche in Jesus einen natürlichen Sohn von Joseph und Maria sahen, als auch diejenigen, welche eine jungfräuliche Geburt desselben zugestanden, kamen in der Behauptung überein, Jesus sei ein bloßer Mensch gewesen. Dasselbe behaupten auch die Monarchianer, welche aus der Lehre von der Dreieinigkeit bekannt sind. Wenn aber gleich Jesus dieser Ansicht nach ein bloßer Mensch war, so wurde ihm doch nicht streitig gemacht, daß er mit höherer Ausrüstung begabt gewesen sei. Nur ließ man es eben bei solcher Begabung mit dem heiligen Geiste bewenden, und läugnete die persönliche Einwohnung eines höheren Wesens in ihm. Man sieht, daß diese Auffassung Christi ganz mit der Vorstellungsweise der Juden von ihren Propheten zusammenfällt, und Christus ist von diesen nur dem Grade seiner höheren Begabung nach verschieden.

Auch die entgegengesetzte Ansicht von der Person Christi, welche in ihm, im Gegensatze gegen die Ebioniten, ein höheres Wesen sieht, und das Menschliche an ihm nur als angenommenen Schein betrachtet, ist in den jüdischen Vorstellungen von den Engeln vorgebildet. Die Gnostiker hielten beharrlich

daran fest, Jesus sei kein wirklicher Mensch geworden, sondern seine Erscheinung sei eine täuschende Scheingestalt gewesen, und in solcher habe er auch gelitten.

Diese beiden entgegengesetzten Richtungen hatten für Viele eine gleich starke Anziehungskraft; die göttliche Begabung des Menschen und die Scheingestalt des Gottes behagte ihnen auf gleiche Weise. Aber schwankend, wie sie zwischen beiden Richtungen sich bewegten, und dabei nicht im Stande, die wahre Menschheit Christi und die Göttlichkeit des in ihm wohnenden Wesens in ein Individuum zusammenzudenken, rissen sie ihn in zwei Personen auseinander. Von dem Menschen Jesus unterschieden sie den himmlischen Christus; dieser sollte bei der Taufe in Taubengestalt in den Menschen Jesus eingegangen, vor seinem Leiden aber wieder von ihm gewichen sein. Clemens von Alexandrien z. B. findet es lächerlich, zu glauben, der Leib, welcher durch die heilige Kraft des Logos erhalten worden sei, habe Speisen zu seiner Nahrung bedurft; Christus sei für Schmerz und für Lust auf gleiche Weise unempfindlich gewesen, und wenn er doch auch Speise und Trank zu sich genommen, so sei dieses nur deßwegen geschehen, um die Meinung abzuhalten, als ob er blos mit einem Scheinleibe angethan wäre. Und Origenes schreibt Jesu zweierlei Gestalten zu, eine höhere und eine niedere; je nachdem Einer würdiger oder unwürdiger gewesen, sei ihm die eine oder die andere erschienen.

Die rechtgläubigen Kirchenväter fanden für nöthig, im Gegensatz gegen solche Ansichten darauf zu dringen, Christus sei eben so gut wahrer Mensch als wahrer Gott gewesen, und zwar beides in wahrhaftiger Vereinigung. Denn, wäre er nicht wahrhaft Gott gewesen, so hätte er uns nicht vergöttlichen, wäre er nicht wahrhaft Mensch gewesen, so hätte er uns nicht erlösen, und hätte zwischen seiner göttlichen und seiner menschlichen Natur nicht ein lebendiges Band stattgefunden, so hätte er keine Verbindung zwischen Gott und Menschen stiften können.

Wenn man nach dem gegenseitigen Verhältniß zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christo fragt, so geben uns darauf die rechtgläubigen Kirchenväter die Antwort, das Menschliche sei sein Aeußeres, das Göttliche sein Inneres; das erstere seine Erscheinung, das letztere sein Wesen gewesen, oder auch, das Göttliche in Christo habe in ihm die Stelle der Seele vertreten.

Origenes begnügte sich damit nicht, sondern fühlte sich gedrungen, ein verbindendes Mittelglied zwischen dem unveränderlichen und unbeschränkten Logos und zwischem dem materiellen Leibe Christi aufzufinden. Die Präexistenz-Theorie des Origenes ist bekannt und er nahm davon Veranlassung, die menschliche Seele in Christo zu seiner höhern Natur in die ihm geeignet scheinende Verbindung zu setzen. Von jeher, meinte er, noch ehe Christi Seele in einen Leib eingetreten sei, habe sie aus freiem Triebe mit ganz besonderer Liebe an dem Logos gehangen, und eben in Folge dieser Anhänglichkeit sei sie immer mehr in ihm aufgegangen und mit ihm ein Geist geworden. Es leuchtet in die Augen, daß dadurch von Origenes Christus und der Logos als zwei verschiedene nur moralisch-einige Personen aufgefaßt wurden. Doch spricht er sich über die Seele Christi nicht mit bestimmten Worten aus, vielmehr bleiben seine Vorstellungen darüber schwankend. Die Arianer aber nahmen davon, daß eine ihm besonders inwohnende Menschenseele abgeläugnet wurde, und also seine Leiden und Beschränkungen auf das göttliche Prinzip in ihm zurückfielen, Veranlassung zu der Behauptung, daß der Sohn Gottes ein dem höchsten Gotte tief untergeordnetes Wesen sei. Darum sah man sich im Gegensatze gegen sie darauf angewiesen, für Christus eine menschliche Seele zu vindiciren, und Apollinaris legte Christus wirklich sowohl einen menschlichen Leib, als eine menschliche Seele bei: aber vermöge der gewöhnlichen Eintheilung der menschlichen Natur in Leib, Seele und Geist ließ er nun die Stelle des Geistes oder der Vernunft durch den göttlichen Logos vertreten sein. Wenn also

Apollinaris allerdings Leib und empfindende Seele in Christus menschlich, das Prinzip seines vernünftigen Denkens und Wollens den göttlichen Logos sein ließ: so war dadurch zwar die menschliche Seite in Jesu verkürzt, indem ein Wesen, welchem der wesentlichste Bestandtheil der menschlichen Natur, wodurch sie sich von der thierischen unterscheidet, abgeht, kein wahrer Mensch zu nennen ist: aber es war durch die Theorie des Apollinaris doch einigermaßen leichter geworden, sich irgendwie eine Vorstellung davon machen zu können, wie Göttliches und Menschliches in eine Persönlichkeit sollen zusammenlaufen können.

Die menschliche Natur war für den Apollinaris blos die Grundlage oder das Material, welches sofort von der göttlichen Persönlichkeit in Besitz genommen wurde, denn, meinte Apollinaris, mit dem vollständigen Menschen könne sich kein vollständiger Gott vereinigt haben, indem es zwei Personen geworden wären, weil ein einziger Christus nicht zwei vollständige Wesen in sich fassen konnte.

Ihm gegenüber hatte nun die Kirche die Aufgabe, beide Seiten in Christo, die göttliche und die menschliche, vollständig sich zu denken, zugleich aber auch die Ansicht zu entfernen, als ob dadurch ein doppelter Christus zu Stande käme, und also göttliche und menschliche Seite in Christus, als in wirklicher Vereinigung seiend, aufzufassen. Es springt in die Augen, wie schwierig, ja wie unmöglich es für die Kirche war, diese doppelte Aufgabe, jede der beiden Seiten in Christo vollständig und doch zugleich in wirklicher Vereinigung zu denken, auf eine einigermaßen annehmbare Weise zu lösen.

Die Kirche konnte auch damit nicht zu Stande kommen, vielmehr wurde bald über dem Bestreben, die Vollständigkeiten der Naturen zu wahren, der Einheit der Person zu nahe getreten, bald, um die Einheit der Person festzuhalten, die Vollständigkeit der Naturen vernachlässigt. Gregor von Nyssa z. B. spricht die Meinung aus, in Christus seien allerdings zu Bildung seiner Person zwei Naturen zusammengetreten: aber

wie ein Tropfen Essig im Meere, so sei die menschliche Natur von seiner göttlichen verschlungen und völlig in die letztere umgewandelt worden. Wenn also hier die Einheit der Person festgehalten ist, dafür aber der Vollständigkeit der Naturen zu nahe getreten wird, indem die menschliche Natur als von der göttlichen verschlungen dargestellt ist, so behauptete dagegen Theodor von Mopsvestia (eigentlich Mopsu Hestia in Syrien), der göttliche Logos habe auf wunderbare Weise einen vollständigen Menschen mit sich zusammengefügt; die Ehre, z. B. „Herr, Schöpfer, Sohn Gottes" u. s. w. zu heißen, komme ursprünglich nur dem Logos zu: weil aber dieser den Menschen angenommen und mit sich zusammengefügt, so nehme auch der letztere an demselben Theil. Wenn bei Gregor von Nyssa die Vollständigkeit der Naturen fehlt, so fehlt bei Theodor von Mopsvestia die Einheit der Person.

Der Gegensatz, welcher diese beiden Vorstellungsweisen, die des Gregor von Nyssa und des Theodor von Mopsvestia, auseinander hält, wurde zur Veranlassung eines wirklichen Streites wegen eines Eigenschaftswortes, das in den Mund des Volkes übergegangen war. Man pflegte nämlich die Maria Gottes-Gebährerin zu nennen, und Nestorius, ein Schüler Theodor's, nahm daran Anstoß, weil das, wie er behauptete, eine heidnische Ausdrucksweise sei. Christus-Gebährerin, aber nicht Gottes-Gebährerin könne man Maria heißen; denn Gott habe sie keinen geboren, sondern nur den Menschen, mit welchem sich der Sohn Gottes zusammengefügt, und den er zu seinem Werkzeuge gebraucht habe. Weil Cyrillus darin eine Zertheilung des einen Christus fand, so ließ er den Nestorius auf zwei Synoden verketzern, und drang darauf, daß die zwei Naturen in Christo nicht blos der Würde und Macht nach, sondern durch physische Vereinigung verbunden seien. Natürlich mußte Nestorius in dieser Lehre eine Vermischung der Naturen finden. Eutyches wollte zwei Naturen in Christo nur vor der Vereinigung bekennen, nachher sei es blos eine gewesen. Auch diese Meinung wurde als ketzerisch verdammt, weil sie nicht jeder der beiden Naturen ihr

vollkommenes Recht angedeihen ließ, und die Synode zu Chalcedon stellte als Glaubensbekenntniß auf, die beiden Naturen in Christo seien von einander verschieden, aber doch seine Person nur Eine. Sie lehrte also einen Christus, welcher sowohl wahrer Gott, als wahrer vollständiger Mensch in einer unzertrennten Person, und eine Person sein sollte, ohne daß die Naturen mit einander sich vermischten oder verwandelten.

Denken wir an die Dreieinigkeitslehre zurück, so werden wir uns erinnern, daß dort drei Personen in einem Wesen oder in einer Natur gesetzt wurden, hier aber umgekehrt, eine Person an zwei Naturen oder an einem doppelten Wesen Theil haben soll. Die Zumuthung, eine Person sich vorzustellen, welche zweier Naturen theilhaftig ist, stößt fast noch mehr als jene Zumuthung in der Dreieinigkeitslehre gegen das natürliche Denkvermögen an, indem wir gewohnt sind, viele einzelne Wesen an einer Natur Theil nehmen zu sehen, nicht aber an einem einzeln Wesen zwei Naturen. Man muß es deßwegen nur natürlich finden, wenn die Partei der Monophysiten in der Zweiheit der Naturen auch eine Zertrennung Christi in zwei Personen sahen, und so sehr die Kirche sie des Gegentheiles überzeugen wollte, sich doch nicht überzeugen ließen. Neben dem monophysitischen Streite geht der monotheletische her, da die Einen behaupteten, die zwei Naturen in Christo müssen auch zwei Willen haben, und die Anderen erwiederten: nein, die einige Person Christi habe auch nur einen Willen. Die Synode, welche diesen Streit zum Gegenstand ihrer Berathungen machte, entschied, Christus habe allerdings zwei natürliche Willen gehabt, einen göttlichen und einen menschlichen: aber der letztere habe dem ersteren sich untergeordnet, ja sei in ihm aufgegangen, ohne jedoch seine Eigenthümlichkeit zu verlieren. Nahm man neben den zwei natürlichen Willen auch noch einen doppelten Verstand an, so war Alles gethan, um die Zweiheit der Personen offenbar zu machen, da Verstand und Wille die beiden Factoren der Persönlichkeit sind. Es ist an sich nicht denkbar, daß ein göttlicher Wille dasselbe und in derselben Art wollen könne, wie ein menschlicher: aber wenn der eine

Wille auch stets dasselbe wollte, was der andere will, so gibt das noch keine persönliche, sondern nur eine moralische Einheit oder Zusammenstimmung. Der Gegenstand eines göttlichen Willens kann nur die ganze Welt in der Gesammtheit ihrer Entwicklung sein: der menschliche Wille kann nur Einzelnes und Eines um des Andern willen anstreben: wie sollte man diese zwei von einander ganz verschiedene Willen in einer Person zusammendenken können? Fast noch klarer wird der Widerspruch auf Seiten des Verstandes. Der göttliche Verstand denkt Alles zumal, der menschliche nur nach einander: wie sollte Christus, dem göttlicher und menschlicher Verstand auf gleiche Weise innegewohnt haben soll, zugleich Alles und zugleich nur Einiges und nach einander gedacht und gewußt haben? Dieß beides in eine Person, in ein Bewußtsein zusammenzudenken, ist und bleibt ein Widerspruch (sagt Strauß).

§. 62.

Die Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften zwischen der Person und den beiden Naturen Christi.

Die Schrift legt Christo an verschiedenen Stellen entgegengesetzte Eigenschaften und Verrichtungen bei; um sie zusammenzureimen, kam die Kirche auf die Lehre von der Vereinigung zweier Naturen in Christo: im Evangelium Johannis 10, 30. sagt Jesus: Ich und der Vater sind Eins; in 14, 18.: der Vater ist größer, denn ich: wie wollte man diesen Widerstreit, welcher in den Aussprüchen Jesu selber sich fand, besser ausgleichen, als wenn man in Christo zwei Naturen annahm, von deren einer der erste, von deren anderer der zweite Ausspruch ein Erzeugniß ist? Oder wenn die Schrift von demselben Sohne Gottes sagt, er habe uns durch seinen blutigen Tod erlöst, und die Welt sei durch ihn erschaffen worden: so konnte man diese beiden Aussagen von ihm nur so vereinbar finden, wenn man zwei Seiten seines Wesens unterschied, deren eine leidensfähig, die andere allmächtig war. Jesu menschliche Geburt, sein allmähliges Zunehmen an Alter, sein allmähliges Wachsthum, sein Hungern, Dürsten, sein Müdewerden, sein

Weinen, Leiden und Sterben konnte nur aus seiner menschlichen Natur entsprungen sein, während sein Herabkommen von dem Himmel, alle seine Wunder, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt der göttlichen Natur in ihm zugehören mußte. Mit einem Worte, seiner göttlichen Natur wurde alles Hohe und Herrliche, was von ihm erzählt und ausgesagt wird, seiner menschlichen aber alles Entgegengesetzte zugeschrieben. Man hatte durch diese Unterscheidung zwei wesentliche Vortheile gewonnen: wenn das Leiden z. B. blos der menschlichen Natur zugeschrieben wurde, so blieb dabei die göttliche unverletzt in aller ihrer Glorie: oder wenn die Weltschöpfung z. B. nur auf die göttliche Natur bezogen wurde, so wurde dadurch die menschliche in ihren gehörigen Schranken gehalten. Wenn aber auf diese Weise gleich die beiden Naturen auseinander gehalten werden, so nehmen sie doch wegen der Einheit der Person, welcher sie zukommen, gegenseitig aneinander Theil, und daher ist es erklärbar, daß sowohl dem Sohne Gottes das Sterben, als dem Menschensohne das Herabkommen vom Himmel zugeschrieben wird, daß überhaupt seine göttliche Natur mit menschlichen Namen und Eigenschaften, und seine menschliche mit göttlichen belegt wird, wenn gleich die göttlichen Eigenschaften unmittelbar nur seiner göttlichen, und die menschlichen Eigenschaften unmittelbar nur seiner menschlichen Natur zugehören können. Schon frühe wurde, um die gegenseitige Durchdringung der Naturen erklärlich zu machen, die Vergleichung mit dem glühenden Eisen angewendet und ausgebildet. Wie das Eisen die glühende und leuchtende Eigenschaft des Feuers annehme, ohne darum die eigene Natur verloren zu haben, oder selbst in Feuer verwandelt worden zu sein, so habe die menschliche Natur in Christo die Eigenschaft der göttlichen angenommen, ohne darum aufgehört zu haben, menschliche Natur zu sein.

Besonders Johannes von Damaskus trug zur weiteren Ausbildung dieser Lehre Vieles bei. An sich, sind nach ihm göttliche und menschliche Natur in Christo unvermischt, und nur in seiner concreten Person vereinigt; wenn also von der einzelnen Natur in ihm die Rede ist, so dürfen dieser nicht

die Eigenthümlichkeiten der andern zugeschrieben, z. B. von seiner Menschheit nicht gesagt werden, sie sei unerschaffen, und von seiner Gottheit nicht, sie habe gelitten. Wenn man aber von der Person Christi spreche, in welcher die Abstrakta der göttlichen und menschlichen Natur vereinigt seien, so dürfe man derselben wohl die Eigenthümlichkeit der einen wie der andern beilegen. Man könne sowohl sagen, der Gottmensch Christus hat gelitten, als auch, er ist Weltschöpfer, man könne ebensogut sagen, der Gottes-Sohn hat gelitten, als des Menschen Sohn hat die Welt erschaffen. Johannes von Damaskus nennt dieß die gegenseitige Vertauschung der Eigenschaften, deren Grund er in der Einheit der Person und der gegenseitigen Durchdringung der Naturen findet. An den Wirkungen seiner göttlichen Natur hat die menschliche, wie an den Thätigkeiten seiner menschlichen Natur die göttliche Antheil. Der Logos eignet sich die Zuständlichkeiten des angenommenen Fleisches zu, und theilt hinwiederum dem Fleische von seinen Vorzügen mit. Die Naturen aber erleiden durch diese Mittheilung keine Verwandlung; auch findet weder in der Durchdringung der beiden Naturen, noch in der Mittheilung ihrer Eigenschaften, vollkommene Gegenseitigkeit statt. Nur allein von Seiten der göttlichen Natur geschieht die thätige Durchdringung; die menschliche aber leidet es nur, daß sie durchdrungen wird: die menschliche Natur erhält von der göttlichen Vorzüge, wie Heiligkeit und Unsterblichkeit; die menschliche Natur aber theilt der göttlichen nichts von ihrem Leiden mit. Wenn Christus gelitten hat, so traf das Leiden blos seine menschliche Seite, und die andere Seite, nach welcher er Gott war, fühlte nichts davon. Allein, muß man hier fragen, wer soll denn das Leiden gefühlt haben? Der Sohn Gottes einmal nicht, die zweite Person in der Dreieinigkeit nicht; also Christus als menschliche Person. Aber eben das Persönliche in ihm, als Mensch, soll ja nach der Kirchenlehre der göttliche Logos gebildet haben: folglich litt in ihm weder die göttliche Person, weil sie leidensunfähig ist, noch die menschliche, weil eine solche nicht vorhanden, sondern durch den göttlichen Logos ersetzt war: das, was das Leiden

empfand, kann folglich nur eine unpersönliche menschliche Natur gewesen sein. Wie will man aber ein Leiden, welches nicht in das persönliche Selbstgefühl aufgenommen wird, ein menschliches heißen? Ein göttliches aber kann es nicht sein, weil dadurch der göttlichen Natur zu nahe getreten würde. Nennt man es ein gottmenschliches, so ist für dasselbe gar kein Subjekt vorhanden, weder der Gott, noch der Mensch, und zwar kein Mensch, eben weil in Christus der Logos die Stelle der menschlichen Persönlichkeit vertritt. Das Leiden Christi, weil es nicht einmal von einer Person empfunden wird, hat also, weit entfernt, einen größeren Werth zu besitzen, als andere menschliche Leiden, nicht einmal einen solchen. Derlei Betrachtungen gehören jedoch nicht sowohl hieher, als in die Erlösungslehre. Wenn aber, dem Gesagten zu Folge, die menschliche Natur in dem Sohne Gottes, nach dem Ausdruck von Strauß, nur wie ein erfrorenes Glied, ja wie ein Schuh oder Stiefel hängt, welcher von den derselben beigebrachten Stichen und Schlägen nichts empfindet: wie könnte man das eine persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes mit der menschlichen Natur heißen?

Die Lehre von der Mittheilung der beiden Naturen in Christo pflanzte sich, so wie sie von Johannes von Damaskus gestaltet war, fast unverändert durch das Mittelalter hindurch. Da sie nichts für das unmittelbare religiöse Bedürfniß Ansprechendes hat, sollte man glauben, sie könne kein Gegenstand des Streites für die Reformatoren gewesen sein: und doch war es: aber nicht sowohl um des Dogma's selbst willen, als weil der Anlaß dazu von einem anderen Glaubenssatz herüber kam. Bekanntlich hatte Luther die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl behauptet. Um sie zu bestreiten, beriefen sich die Schweizer auf den Ausspruch der Schrift, daß Christus gen Himmel gefahren sei und nun zur Rechten Gottes sitze. Luther erwiederte darauf: ja Christus ist zur Rechten Gottes: aber ist denn seine rechte Hand ein sonderlicher Ort im Himmel? Nein, es ist nur die allmächtige Gewalt Gottes und mit ihr sein Wesen, welches allenthalben

gegenwärtig ist. Gerade aus dem Einwurfssatze Zwingli's, daß Christus zur Rechten Gottes sitze, schloß Luther, daß sein Leib allgegenwärtig sei. Zwingli gab sowohl die lutherische Erklärung der rechten Hand Gottes, als auch den Schluß zu, welcher daraus für die Allgegenwart Christi gezogen wurde: aber den weiteren Schluß aus der Allgegenwart Christi auf die seines Leibes oder seiner menschlichen Natur wollte er nicht zugestehen, weil derselbe auf einer Vorstellung von dem Verhältniß der beiden Naturen in Christo beruht, die er nicht billigen konnte. Nach ihm haben göttliche und menschliche Natur in Christo jede ihrer Eigenschaften behalten und jede nach ihrer Art sich geäußert, wie Christo z. B. nach seiner göttlichen Natur der Regent aller Dinge war, nach seiner menschlichen aber, gleich einem anderen Bürger, unter dem Kaiser stand. Wenn aber die Schrift häufig beide Naturen gegeneinander verwechselt, so hält Zwingli dieß nur für eine eigenthümliche Ausdrucksweise, für eine Redefigur. Dagegen erklärte sich Luther auf's Bestimmteste; er wollte nichts von einer Redefigur wissen, welcher nichts in der Wirklichkeit entspricht. Weil Gottheit und Menschheit in Christo eine Person ist, so gibt die Schrift um solcher Einigkeit willen auch der Gottheit Alles, was der Menschheit wiederfährt. Allerdings kann man sagen: Gottes Sohn leidet und stirbt; denn obwohl das eine Stück, die göttliche Natur, nicht leidet, so leidet doch die Person, welche Gott ist, an dem andern Stücke, nämlich an der Menschheit.

Nach den von Luther gegebenen Bestimmungen wurde die Lehre von der Mittheilung der göttlichen Eigenschaften von den lutherischen Dogmatikern immer weiter ausgebildet. Im Leibe der Maria schon, sagten sie, seien göttliche und menschliche Naturen mit einander in Verbindung getreten. Diese Vereinigung bewirkt zwischen beiden Naturen eine Gemeinschaft, welche weder eine so unzusammenhängende und lose, daß in derselben keine Natur etwas von der andern als höchstens den Titel und Namen empfange, noch eine so zusammengehende ist, daß die eine Natur in die andere verwandelt, oder beide bis

zu einer von jeder Natur für sich verschiedenen Mischung vermengt worden wären, sondern die Vereinigung ist eine wahre und wirkliche, obgleich übernatürlich und unsagbar. Keine der beiden Naturen verliert ihre Eigenthümlichkeit; aber jede nimmt an den Eigenschaften der anderen Theil. Die Naturen selbst bethätigen sich durch ihre Eigenschaften und Wirkungen: die Gemeinschaft der Naturen aber durch die Mittheilung ihrer Eigenschaften und Thätigkeiten, und solche Mittheilung der gegenseitigen Eigenschaften ist nicht etwa, wie Zwingli will, eine bloße Redefigur der Schrift, sondern eine wahrhafte und wirkliche. Man kann nach der göttlichen Natur Christi sagen, er ist von Ewigkeit aus Gott; nach seiner menschlichen: er ist in der Zeit von Maria geboren, beides aber ist er selbst, und beides kann von ihm als Christus ausgesagt werden. Wenn der Satz aufgestellt wird: das Blut Jesu von Nazareth reinigt uns von Sünden, so ist hierunter nicht blos das Blut eines Menschen, sondern des Gottmenschen zu verstehen, weil die göttliche Natur in ihm seiner menschlichen ihre Eigenschaften mittheilt. Oder wenn man sagt: der Sohn Gottes ist für uns gestorben, so ist darunter nicht rein dieser, sondern der menschgewordene Gott verstanden, weil keine Natur ohne Theilnahme der anderen in der Erlösung gewirkt hat. Die protestantischen Dogmatiker dehnten die Sache soweit aus, daß sie behaupteten, vermöge der persönlichen Vereinigung mit der göttlichen Natur Christi sei auch seine menschliche allmählich unsterblich u. s. w. Hierin besteht der Unterschied zwischen Reformirten und Lutheranern. Die erstern wollten nur gesagt wissen: Christus, d. h. seine Person, ist allmächtig, allwissend, unsterblich u. s. w. Die letzteren aber wollten dasselbe auch von jeder einzelnen der Naturen, nicht blos von der göttlichen, sondern von der menschlichen behaupten. Wenn eine solche Mittheilung der einen Natur in Christo an die andere in der Schrift geschehe, so wollte Zwingli dieses als eine bloße Redefigur verstanden wissen: die Lutheraner aber wollten nichts mit einer bloßen Redefigur zu schaffen haben und nannten jene Mittheilung eine wirkliche, eine reale.

Man sieht leicht ein, wie nahe für die Lutheraner der Vorwurf liegt, daß sie die beiden Naturen mit einander vermischen, und nach Art des Eutyches die menschliche vergöttlichen. Reformirte und Katholiken machten ihnen diesen Vorwurf. Wenn man, sagten sie, der menschlichen Natur göttliche Eigenschaften mittheile, so heiße das, da die Eigenschaften Gottes von Gott selbst nicht verschieden seien, die menschliche Natur zur göttlichen machen. Um sich dagegen zu wahren, unterschieden die Lutheraner den eigenthümlichen Besitz göttlicher Eigenschaften vom geliehenen. Sie gestanden zu, daß z. B. die Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit u. s. w. unveräußerliche Attribute der göttlichen Natur Christi seien; aber in der persönlichen Vereinigung seien sie seiner menschlichen Natur nicht als Eigenthum, sondern blos zur Nutznießung mitgetheilt worden, ohne daß dabei die menschliche Natur etwas von ihren Attributen, wie Körperlichkeit, Leidensfähigkeit u. s. w., verloren hätte. Außer ihren natürlichen Eigenschaften also steht der menschlichen Natur Christi, nach der Ansicht der Lutheraner, auch noch eine Anzahl geliehener zu Gebote. Diese Unterscheidung zwischen eigenthümlichem und geliehenem Besitze göttlicher Eigenschaften war so künstlich gesucht und so schlecht gedeckt, daß die Reformirten der Schwäche derselben alsbald auf die Spur kommen mußten. Es liege, sagten sie, in dem Begriffe göttlicher Eigenschaften, nur natürliche, nicht geliehene sein zu können, doch, fuhren sie fort, wenn man auch eine solche Art der Mittheilung göttlicher Eigenschaften zugeben wollte, so könnte sie doch bei der ganz entgegengesetzten Beschaffenheit der göttlichen und menschlichen Natur nicht stattfinden, ohne die Eigenthümlichkeit der letzteren aufzuheben. Keine Natur könne zugleich Eigenschaften an sich haben, von denen die einen gerade die Verneinung dessen sind, was in den andern gesetzt ist. Jedenfalls, bemerkten die Reformirten, wenn die göttliche Natur mit der menschlichen sich nicht wirklich vereinigen konnte, ohne dieser ihre göttlichen Eigenschaften mitzutheilen, so konnte auch die menschliche Natur sich nicht persönlich mit der göttlichen verbinden, ohne auf sie

ihre Eigenschaften überzutragen. Wie man also von der menschlichen Natur Christi Allmacht, Allgegenwart u. s. w. auszusagen sich gedrungen fühle, so müsse auch seiner göttlichen Natur Endlichkeit, Sterblichkeit u. s. w. zugeschrieben werden. Diesen Schluß aber lehnten die lutherischen Dogmatiker von sich ab und erklärten, auf dieser Seite finde keine Gegenseitigkeit statt. Allerdings können der menschlichen Natur in Christo göttliche, nicht aber seiner göttlichen menschliche Eigenschaften beigelegt werden. Um diese Behauptung zu unterstützen, führten die Lutheraner dreierlei Gründe an: die göttliche Natur nehme von der menschlichen schon deßwegen keine Eigenschaften an, weil in der Vereinigung beide Naturen sich nicht gleich stehen, sondern die göttliche der thätige, die menschliche Natur aber der leidende Theil sei; zweitens, weil die göttliche eine vollkommene und unveränderliche sei, und ihr eben darum nichts mitgetheilt werden könne; und drittens, weil der göttlichen Natur irgend etwas zu geben oder zu nehmen gar nicht in dem Zweck der Vereinigung gelegen habe, sondern dieser sei lediglich darin bestanden, der menschlichen Natur von der göttlichen etwas zukommen zu lassen. Es ist fast nicht der Mühe werth auf diese inneren Widersprüche der protestantischen Glaubenslehre noch weiter einzugehen, aber so viel muß einem Jeden einleuchten, daß wenn göttliche und menschliche Natur sich als vollkommene und unvollkommene, als endliche und unendliche gegenüber stehen, es gleich unmöglich ist, daß die endliche, menschliche von der unendlichen, göttlichen, als die unendliche, göttliche von der endlichen, menschlichen einzelne Eigenschaften annehmen könne.

§. 63.

Die Kirchenlehre von den Ständen Christi.

Jesus sagt in Mathäi 8, 20.: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege.“ Er macht diese Armuth einem Schriftgelehrten bemerklich, welcher sich ihm zur Nachfolge angeboten hatte. Es versteht sich, daß

dieser Ausspruch nicht wörtlich zu nehmen ist, vielmehr hat man dabei nur an den Contrast der Niedrigkeit, in welcher Jesus auftrat, mit der Herrlichkeit zu denken, in welcher die Juden ihren Messias erwartet hatten. Nachdem der Glaube an die Erhöhung Christi zur Rechten Gottes, seines Vaters, sich gebildet hatte, war man von selbst darauf angewiesen, im Gegensatz zu dieser Erhebung das vorangegangene glanzlose und leidensvolle Leben Jesu als einen Stand der Niedrigkeit aufzufassen. Als man aber darauf kam, einen ähnlichen Zustand der Herrlichkeit, wie nach seinem Tode, da er zur Rechten Gottes aufgehoben war, schon vor seiner Geburt anzunehmen, wandelte sich den an die Herrlichkeit vor seiner Geburt Glaubenden die Niedrigkeit seines irdischen Lebens zu einer wirklichen Erniedrigung um, zu einem Herabsteigen des Logos aus seiner vorweltlichen Herrlichkeit und Klarheit, welche er beim Vater hatte. Das Menschwerden und in Folge dessen die Erniedrigung war, von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, eine freiwillige Handlung der Demuth und Menschenfreundlichkeit, vermöge welcher der Messias der gottähnlichen Gestalt und Würde, welche er im Himmel besaß, sich entäußerte, Menschengestalt annahm und im Gehorsam gegen Gott sich bis zum schmählichsten Tod erniedrigte. Wie also seine Niedrigkeit eine freiwillige Erniedrigung wurde, so war nunmehr die nach seinen Leiden eingetretene Herrlichkeit oder Erhöhung nur die Wiederannahme der früher aus freien Stücken, aus Demuth und Menschenfreundlichkeit, abgelegten himmlischen Würde. Die Grundbestimmung dieser seiner Erniedrigung war die Annahme einer wirklichen Menschennatur mit allen ihren Schwächen, die Sünde ausgenommen. Merkwürdig ist, beiläufig gesagt, in dieser Beziehung der Gegensatz gegen die Sinnlichkeit der griechischen Religion. Man griff die Stelle Jesaiä 53, 2. auf, wo die Worte stehen: „Er schießt auf wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich. Er hatte keine Gestalt noch Schöne; wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt die uns gefallen hätte," und zog daraus den Schluß, daß Jesus ein unansehnliches, ja häßliches Aeußere gehabt habe, wenn

gleich freilich Andere auch die Stelle im Psalm 45, 3., „Du bist der Schönste unter den Menschenkindern, holdselig sind deine Lippen," auf Christum bezogen und daraus auf eine ausnehmende Schönheit Jesu schlossen.

Man theilte den Stand der Erniedrigung Christi in besondere Stationen ein, durch welche sein Leben von dem Ausgang vom Vater an bis zur Rückkehr zu demselben sich bewegte. Weil es den denkenden Kirchenlehrern nicht entging, daß eine wirkliche Erniedrigung und Entäußerung ihrer göttlichen Vorzüge und Thätigkeiten mit dem Begriff der Gottheit unvereinbar sei, so behauptete man: der Sohn Gottes habe durch die Annahme der Knechtsgestalt nichts von seiner göttlichen Majestät verloren. Wenn in dem Leben Jesu Züge vorkommen, wie Marci 3, 32., wo er von sich gesteht daß er die Stunde nicht wisse, wo Himmel und Erde vergehen werden, oder in Lucä 2, 40., wo von ihm ein allmähliges Wachsen an Erkenntniß ausgesagt wird, so schrieb man dieselben blos auf die Rechnung der Menschheit Christi, und seine Gottheit ging frei und unberührt von solchen menschlichen Schwächen aus. Nur als Mensch habe er erklärt, er wisse nicht Zeit und Stunde seiner Wiederkunft, als Gott aber habe er dieselbe gar wohl gewußt; weil der Logos ihm inne wohnte, sei er von jeher im Besitze der unbeschränktesten Weisheit gewesen; und wenn die Schrift von einem allmähligen Wachsthum seiner Erkenntniß rede, so sei das nichts Anderes, als die allmählige Enthüllung seiner absoluten Weisheit. Es leuchtet ein, wie dadurch das ganze Leben Jesu, namentlich die Geschichte seiner Kindheit und seiner Jugend, in ein bloßes Scheinleben zerfloß. Von hier aus ist ein kaum noch merklicher Schritt zu der Behauptung, Jesus sei schon im Mutterleib allwissend gewesen, oder zu der Erzählung, er habe als Säugling in der Wiege sich aufgerichtet, seine Mutter angeredet und ihr zu erkennen gegeben, daß er der Sohn Gottes sei. Ausführliche und genaue Bearbeitung erfuhr diese Lehre von den Ständen Christi seit der Reformationszeit. Schon im Mutterleibe, meint die Concordienformel, habe die menschliche Natur Christi, vermöge

ihrer persönlichen Vereinigung mit der göttlichen, göttliche Macht und Herrlichkeit besessen, aber Christus habe sich derselben auch noch während seines folgenden irdischen Lebens freiwillig enthalten, indem er sie gleichsam verbarg oder verheimlichte, und nur in einzelnen Fällen, z. B. in seinen Wunderthaten und Prophezeihungen, durch die angenommene unscheinbare irdische Hülle hindurchblitzen lassen. Seiner menschlichen Natur waren schon hienieden alle Eigenschaften der göttlichen, wegen der persönlichen Vereinigung mit ihr, zugekommen, aber erst nach der Himmelfahrt sei dieselbe in den Vollgebrauch aller göttlichen Vorzüge und Eigenschaften eingesetzt worden.

Diese Aeußerung der Concordienformel ist noch unbestimmt und spricht nicht genau aus, ob der Mensch Jesus die göttlichen Kräfte und Eigenschaften, welche er von jeher besessen haben soll, während seines Lebens auf Erden wirklich unthätig habe ruhen lassen, oder ob er sie zwar zu jeder Zeit in Thätigkeit gesetzt, aber nur (die außerordentlichen Fälle, wie Wunder u. s. w. ausgenommen) verborgen und ins geheim. Bald auch brach ein Streit darüber aus. Die Tübinger Theologen meinten die persönliche Vereinigung beider Naturen in Christo könne doch keiner Veränderung unterworfen sein, und so gut als jetzt in seiner Erhöhung müsse Christus als Mensch schon in dem Stande seiner Erniedrigung allgegenwärtig gewesen sein, ja sogar aus seinem Grabe heraus die Welt regiert haben. Weil er aber Knechtsgestalt angenommen, habe er unter dieser niedrigen Hülle diese göttlichen Thätigkeiten verborgen gehalten. Im Gegensatze gegen die Tübinger stellten die Gießener Theologen fest, er hätte diese göttlichen Thätigkeiten wohl ausüben können, wenn er hätte wollen: aber er habe sie nicht ausgeübt, weil er es seinen Zwecken nicht entsprechend gefunden. Wir sehen, daß beide Theile, sowohl Gießener als Tübinger Theologen, über den Besitz göttlicher Eigenschaften einig waren; die Tübinger Theologen aber behaupteten, er habe sie unter seiner Knechtsgestalt nur verborgen gehalten, während die Gießener meinten, er habe sie gar

nicht ausgeübt. Der Streit wurde mit viel Bitterkeit und nicht ohne Scandal geführt, so daß selbst die beiderseitigen Regierungen sich darein legen mußten. Der Stand der Erniedrigung wurde nun als derjenige Zustand des Gottmenschen Christus angesehen, während dessen er sich nach seiner menschlichen Natur des vollen und beständigen Gebrauchs der göttlichen Eigenschaften enthielt, welche dieselbe in Folge der persönlichen Vereinigung mit der göttlichen besaß.

Wie seltsam diese ganze Vorstellungsweise ist, fällt von selbst in die Augen. Was soll ein Besitz der Allwissenheit heißen, ohne den Gebrauch derselben? Die Stelle Marci 13, 32. erklärte man sich so, daß Christus sagen wolle, er als Mensch mache jetzt von der göttlichen Allwissenheit, die er besitze, keinen vollen Gebrauch, woher es komme, daß er den Zeitpunkt des jüngsten Gerichtes nicht wisse. Vom ersten Augenblicke an, meinte Quenstedt, konnte Christus Alles wissen, weil auch in dem erniedrigten Fleische die ganze Fülle der Gottheit wohnte: und es war nur freiwillige Entsagung, wenn er sich dieses Wissens seiner übrigen göttlichen Eigenschaften nicht ununterbrochen und in vollem Maße bediente. So anstößig und aller Vernunft zuwider derartige Vorstellungen auch erscheinen mögen, so muß man doch gestehen, daß sie, wenn man die Voraussetzungen der Kirche annimmt, mit diesen ganz nothwendig verbunden waren. Wenn das allmächtige Wesen, der ewige Sohn Gottes, mit einem geborenen, beschränkten Menschen vereinigt werden sollte, so blieben nur zwei Wege übrig. Entweder mußte sich der Gott dem menschlichen Werden und seiner Entwicklung unterwerfen, und ganz sich in die menschliche Endlichkeit zusammenziehen, so daß er schlummernd in dem Menschenleibe allmählig sich entwickelt und der Theilnahme an der Regierung der Welt entsagt hätte. Die Kirche konnte diese Ansicht nicht ergreifen, weil offenbar dadurch die Gottheit Christi aufgehoben war. Oder mußte der Mensch ganz wie andere Menschen vom Embryo an, bis zum männlichen Alter sich entwickeln, der Gott aber in ihm ganz unverändert und absolut thätig bleiben: der Gott mußte allwissend sein,

wenn auch der Mensch im Schiffe schlief; der Gott regierte alle Dinge, während der Mensch am Kreuze hing und im Grabe lag. Dieß ist in der That die kirchliche Vorstellung. Weil aber die Einheit der Person dadurch gänzlich zerrissen erschien, zog man auch seine menschliche Natur zur Theilnahme an den Vorzügen der göttlichen herüber. Mit dieser Aushülfe, wodurch man die zerrissene Einheit der Person wieder hergestellt zu haben meinte, hatte man nur einen desto grelleren Widerspruch hereingebracht. Denn die eine menschliche Natur sollte nun, frei von den Schranken des allmähligen Werdens, allwissend und allmächtig sein; auf der andern Seite aber allmählig werdend und sich entwickelnd und beschränkt in Wissen und Kraft. Beschränkt war seine Natur niemals, sagten die Einen, in That und Wirklichkeit, sondern sie war immer allmächtig und allwissend, aber freilich nur im Verborgenen. (Tübinger Theologen.) War aber damit nicht das ganze Leben Jesu zu nichts Anderem, als zu einem hohlen Scheinleben gemacht? Beschränkt war seine Natur in Wirklichkeit niemals, sagten auch die Andern, vielmehr besaß sie die Vorzüge der göttlichen Natur: nur enthielt sie sich ihres Gebrauchs. Wenn sie davon Nutz machen wollte, so war auch Christus als Mensch allwissend und allmächtig. Der innere Widerspruch dieser Vorstellung liegt am Tage.

Wenn wir nun die Stationen betrachten, durch welche der Stand der Erniedrigung Christi sich hindurch bewegt, so beginnt die erste im Augenblicke der Empfängniß. Denn darin liegt die Erniedrigung, daß der in der Empfängniß mit dem Sohne Gottes vereinigte Mensch im Mutterleibe verblieb, und nicht sogleich, wie nach der Himmelfahrt, sich zu der ewigen Herrlichkeit erhob. Die zweite Station der Erniedrigung beginnt mit seiner Geburt. Hätte er ja doch als Gott auch in die Welt eintreten können wie ein Gott, herrlich und wunderbar: er aber ließ sich den natürlichen Weg, wie auch andere Leute zur Welt kommen, in aller seiner Demuth gefallen. Verzierungen zu dieser zweiten Station seiner Erniedrigung

bilden der Aufenthalt des Kindes im Stalle, die Armuth seiner Eltern und andere derartige Züge, welche von den Evangelisten angeführt werden. Darüber blitzen aber schon die Zeichen seiner göttlichen Würde; sie thun sich in der Erscheinung der Engel, in dem voranleuchtenden Stern und in dem Besuch der Magier kund. Die dritte Station der Erniedrigung bildet die Beschneidung; der Schmerz und das Blutvergießen dabei sind schon ein Vorspiel seines künftigen Leidens. Als ein Moment der Erniedrigung wird auch das aufgezählt, daß er dem Wachsthum an Alter und Erkenntniß freiwillig sich unterwarf, denn seine menschliche Intelligenz wäre demselben durch ihre Vereinigung mit der göttlichen Natur entnommen gewesen. Durch sein ganzes Leben sofort war Jesus von Gehorsam und Leiden begleitet; gehorsam war er schon von seiner Geburt an, indem er sich seinen Eltern unterwarf, das Leiden traf ihn in allen Gestalten, als Hunger, Durst, Ermüdung, Versuchung und Verfolgung. Sein eigentliches Leiden aber nennt man seinen Kreuzestod.

Am meisten hob man von den letzten Leiden Christi seinen Kampf in Gethsemane hervor. Doch verwickelte sich die Kirchenlehre eben hier in einen schlimmen Widerspruch. Christus sagt: „mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ So kann offenbar nur ein solcher sprechen, welcher nicht persönlich mit Gott vereinigt ist. Wenn aber nach der kirchlichen Vorstellung Christi Person durch den Logos gebildet und die menschliche Natur als unpersönlich in diese göttliche Person nur aufgenommen ist, so müßte sich also Gott der Sohn von Gott dem Vater verlassen gefühlt haben. Weil aber damit die Dreieinigkeit zerrissen wäre, da Gott der Sohn eins ist mit Gott dem Vater, so wollte man behaupten, nicht der Sohn Gottes, sondern die menschliche Natur Christi habe sich von der ganzen Dreieinigkeit verlassen gefühlt. Doch weil, wie wir schon gesagt haben, die menschliche Natur in Christo für sich unpersönlich ist, kann sie auch keineswegs Selbstgefühl haben, und deßwegen keinen Ausruf thun, sondern dieser kann von niemand

ausgegangen sein, als von dem Sohn Gottes in Christus, der also, da seine menschliche Natur kein von ihm verschiedenes Subjekt ist, nicht sowohl rufen konnte: „warum hast du mich verlassen?“ als: „warum habe ich mich verlassen?“

Auch der Tod Jesu bereitete manche Schwierigkeiten, weil Christus die Unsterblichkeit, das nicht Könnensterben, zukam, indem er schon vermöge seiner Sündlosigkeit keinen Keim der Auflösung in sich trug. Weil er jede ihm angethane äußere Verletzung sogleich wieder unschädlich machen konnte, so ist sein Tod ein durchaus freiwilliger, den er aus Rücksicht auf das Wohl der Menschheit mit wohlberechnetem Entschlusse übernahm. Wenn nun gleich die Juden Alles thaten, was dazu gehörte, um auf natürlichem Wege seinen Tod herbeizuführen, sie also im eigentlichen Sinne seine Mörder zu nennen sind, so muß man doch wahr finden, was Schleiermacher sagt, daß, wenn Christus, welcher, um nicht zu sterben, nach der kirchlichen Lehre blos des belebenden Einflusses seiner göttlichen Natur sich hätte bedienen dürfen, diesen aus freien Stücken und absichtlich zurückhielt, er ziemlich unmittelbar sich selbst getödtet hätte.

Protestanten und Katholiken behaupten, auch nachdem die menschliche Seele von dem Leibe Christi sich getrennt, habe ihm doch noch die ganze Fülle der Gottheit inne gewohnt, woraus zu schließen sei, daß wenn Christus auch nicht auferstanden wäre, doch sein Leib niemals verwest sein würde. Heutzutage freilich wird niemand mehr im Stande sein, eine persönliche Vereinigung der Gottheit mit einem seelenlosen Leichname sich zu denken, ja diesen gar im Besitze göttlicher Eigenschaften sich vorzustellen.

Auf den Tod und das Begräbniß Jesu folgt schon im apostolischen Symbolum die Niederfahrt zu der Hölle, welche bereits im neuen Testamente ihren Grund hat. Ephes. 4, 9. ist sie blos angedeutet mit den Worten: „daß er aber aufgefahren ist, was ist es, denn daß er zuvor ist hinuntergefahren in die untersten Oerter der Erde?“ Ausgeführt aber in 1. Petri 3, 19. und 4, 6., wo es heißt: er sei hingegangen, habe den

Geistern in dem Gefängniß gepredigt und den Todten das Evangelium verkündigt. Manche Kirchenväter sahen die Sache so an, daß sie Jesum, dessen Leib im Grabe lag, der Seele nach in die Unterwelt steigen und die empfänglicheren unter den Geistern durch seine Predigt vom Evangelium gewonnen werden lassen, Andere aber dachten sich die Sache roher und stellten sich vor, er habe die Seelen der Erzväter mit Gewalt aus den Banden des Satans befreit. In Beziehung auf die Höllenfahrt entstand die Frage, ob sie zum Stande seiner Erniedrigung oder zum Stande seiner Erhöhung zu rechnen sei. Weil sie Ephes. 4, 9. ein Hinabsteigen zu den untern Oertern der Erde heißt, so würde sie, räumlich betrachtet, zu dem Stand der Erniedrigung zu rechnen sein, wozu auch die Predigt für die abgeschiedenen Geister ganz gut passen würde, weil das Predigen eine Fortsetzung der Beschäftigung seines irdischen Lebens war. Sieht man aber auf die andere Vorstellung, welche Jesum einen Streit mit der Unterwelt führen läßt, so daß diese besiegt die festgehaltenen Geister herausgeben muß, so scheint die Höllenfahrt eher zum Stande der Erhöhung gerechnet werden zu müssen.

Als aber später eine andere Erklärung, von welcher wir sogleich reden werden, Geltung zu gewinnen begann, schien die Höllenfahrt eher zum Stande der Erniedrigung gerechnet, ja als der höchste Grad derselben angesehen werden zu müssen. Man dachte sich, wir alle haben mit unsern Sünden die Höllenstrafe verdient, und weil man in Beziehung auf das Werk Christi von einer stellvertretenden Genugthuung sprach, so lag die Ansicht nahe, um uns von den Höllenstrafen erlösen zu können, müsse Christus auch diese erduldet haben. Deßwegen sprach Luther die Vermuthung aus, Christus möchte wohl in der Zeit, welche zwischen seinem Tode und Auferstehung verstrich, die höllischen Qualen für uns erduldet haben. Calvin war derselben Ansicht, obgleich er sich darüber nicht deutlich ausspricht, ob die für uns erduldete Pein gerade in die Zeit zwischen dem Tod und der Auferstehung und an den Ort der Hölle zu verlegen sei. Ja ein Theolog der lutherischen

Kirche wollte diese Lehre sogar unter die wesentlichen und nothwendigen Glaubenswahrheiten aufgenommen wissen. Aber die kirchliche Vorstellung sträubte sich denn doch dagegen, sie war nicht zufrieden mit einem Leiden ihres Christus, das so ganz hinter der Scene vorging, auch war man längst gewohnt, die Abfahrt zu der Hölle als einen Triumphzug sich vorzustellen, nicht aber als den tiefsten Grad der Erniedrigung, und außerdem schien es der Würde Jesu ganz und gar zuwider, an einem so unheiligen Orte, wie die Hölle ist, gepeinigt zu werden. Man faßte deßwegen die Höllenfahrt als das erste Geschäft des wiedererstandenen Christus, als das erste Moment des Standes seiner Erhöhung. Diese Lehre wurde in die Concordienformel aufgenommen, jedoch mit der Warnung vor unnützen Grübeleien. Man brachte damit von manchen Seiten das Erdbeben in Verbindung, welches an dem Morgen der Auferstehung verspürt worden sein soll, indem man es als das Zeichen des Niedersteigens in die Hölle faßte.

Die Auferstehung galt als die zweite Stufe der Erhöhung Christi. Um das Wunder noch zu vergrößern, setzte man hinzu, sie sei bei geschlossenem Grabe geschehen, als der Engel den Stein von der Thiere noch nicht gewälzt hatte.

Die zwei letzten Stufen der Erhöhung Christi sind die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes. Man muß gestehen, daß die Reformirten in der Regel geläutetere Vorstellungen haben als die Lutheraner. In Beziehung auf das Sitzen zur Rechten Gottes aber stehen die ersteren den letzteren zufällig nach. Die Reformirten, um der Nöthigung zu entgehen, in Betreff der streitigen Abendmahlslehre, den menschlichen Leib des erhöhten Christus sich allgegenwärtig denken zu müssen, zogen es vor, den Himmel und die Rechte Gottes, zu welcher der erhöhte Christus saß, als einen gewissen Platz außer und über der Erde sich zu denken. Die Lutheraner aber, nach dem Vorgang dessen, von welchem sie den Namen führen, stellten den Sitz zur rechten Hand Gottes als keinen bestimmten Ort sich vor, sondern dachten sich darunter nur, daß die Menschheit Christi von da an in dem Vollgebrauch aller ihr durch

die persönliche Vereinigung der beiden Naturen mitgetheilten göttlichen Eigenschaften eingetreten sei.

§. 64.

Auflösung der kirchlichen Christuslehre.

Die Reformirten waren in ihrem Gegensatz gegen die Lutheraner blos soweit gekommen, zu behaupten, eine Natur könne neben ihren Eigenschaften nicht auch noch die Eigenschaften einer andern, zumal ihr entgegengesetzten Natur annehmen: hielten aber dabei den Glauben, daß eine und dieselbe Person zweierlei, und zwar entgegengesetzte Naturen in sich vereinigen könne, noch ganz unbefangen fest, während doch offenbar das Eine so unbenkbar ist, als das Andere.

Einen bedeutenden Schritt über sie hinaus thaten die Socinianer. Daß in der einen Person Christi zwei Naturen sein sollen, fanden sie eben so vernunft- als schriftwidrig. Sie fanden es vernunftwidrig, möge man nun blos auf die Zahl der angeblich in ihm vereinigten Naturen, oder auch auf deren Qualität sehen. Habe man zwei entgegengesetzte Naturen, sagten sie, so habe man auch zwei entgegengesetzte Personen. Wenn die kirchliche Lehre der göttlichen Natur Christi über seine menschliche ein so großes Uebergewicht gebe, daß der vom Himmel gekommene Sohn Gottes die menschliche Natur nur wie ein Kleid angezogen habe, so gestehe sie damit wider Willen selber ein, daß eine Person auch nur eine Natur haben könne. Wie unmöglich aber eine solche Vereinigung zweier Naturen in einer Person sei, stelle sich noch mehr heraus, wenn man auf die Qualität der beiden Naturen Acht haben wolle. Der einen komme Endlichkeit, der andern Unendlichkeit, der einen Aenderlichkeit, der andern Unveränderlichkeit zu, jede also verhalte zu der andern sich ausschließend.

Auch die Socinianer geben zu, Christus sei übernatürlich erzeugt, mit besonderer Wunderkraft und mit höherer Erkenntniß ausgestattet gewesen: aber sie sahen in ihm seinem Wesen nach doch nichts Anderes, als einen blosen Menschen, welcher, wie die andern, leidensfähig und sterblich war. Erst hernach,

zum Lohne für den von ihm bewiesenen Gehorsam, habe ihn Gott in den Himmel erhoben und mit Unsterblichkeit, Macht und Herrlichkeit bekleidet. Seine Göttlichkeit gehört nach den Socinianern nicht zu seinem Wesen, nicht zu seiner Natur, sondern zu seinem Amte, sie ist nicht eine ihm von selbst schon anhängende, sondern eine von Gott erst angehängte Qualität. Wenn also die Socinianer die göttliche Natur Christi aufgaben, so hatte für sie die Lehre vom Stande der Erniedrigung natürlich wenig oder keine Bedeutung, und sie fanden dieselbe nur darin, daß er, obgleich die wunderbaren Kräfte zu seiner Befreiung ihm zu Gebote standen, sich freiwillig fangen, mißhandeln und töden ließ, weil er aber nach ihrer Ansicht so zu sagen ein mit göttlicher Wirksamkeit belehnter Mensch ist, so war für sie, je mehr der Stand der Erniedrigung zurücktrat, der Stand der Erhöhung desto mächtiger, und sie liebten es besonders, Stellen, wo die Erhöhung Christi als ein Lohn seines Gehorsams dargestellt ist, möglichst zu ihren Gunsten geltend zu machen.

Bei dieser Vorstellungsweise mußten die Socinianer natürlich mit der Erklärung Jesu, daß er, ehe er auf die Erde gekommen, im Himmel gewesen sei, so wie mit der Sitte der Kirche, Christum anzubeten, in Widerspruch gerathen. Sonderbarer Weise aber hatten sie selbst in ihrem Systeme einen Punkt, welcher sie mit der kirchlichen Lehre wiederum nahe zusammenführte. Sie läugneten nämlich, daß die Erkenntniß des Menschen von göttlichen Dingen aus dem menschlichen Geiste komme; was er, meinten sie, in dieser Beziehung wisse, das wisse er nur vom Hörensagen. Hat nun der Mensch Jesus unbestreitbar den Menschen viel Neues ver[illegible] mußte für die Socinianer die Frage entsteh[illegible] er denn dieses erfahren habe. Darauf wußten sie [illegible] Antwort zu geben, als: Gott selbst hat es ihm ge[illegible]wegen [illegible] men sie auf die abenteuerliche Behaupt[illegible]ch [illegible] sei vor dem Antritt seines Lehramtes ein[illegible] geholt worden, und er habe allda [illegible] und angehört, was er auf Erden

Jesus einen solchen Unterrichtskursus im Himmel bei Gott selbst durchgemacht habe, schien dem Faustus Socinus um so wahrscheinlicher, als ja auch Moses, das Vorbild Christi, vor der öffentlichen Bekanntmachung des Gesetzes mit Gott auf dem Berge Sinai zu einer Unterredung zusammengetroffen sei.

Ebenso schwach als in dieser Beziehung zeigten sich die Socinianer auch in Betreff der Anbetung Christi. Jesus hat in dem Socinianischen Systeme offenbar dieselbe Stelle, wie Mahomet in dem Islam. Wie Mahomet seinen Anhängern, so ist Christus den Socinianern ein mit der höchsten prophetischen Würde bekleideter Mensch, und sollte deßhalb so wenig als jener angebetet werden. Franz Davidis stellte auch wirklich diese Behauptung auf. Aber die Socinianer fürchteten, wenn sie eine solche Meinung offen aussprächen, gar zu sehr sich aus dem christlichen Umkreis zu entfernen, und gaben sich darum auch alle Mühe, die Würde Christi über die des Mahomet gewaltsam hinaufzuschrauben, indem sie von ihm aussagten, er regiere schlechthin die ganze Menschenwelt, und ihm den göttlichen Namen beilegten. Franz Davidis berief sich auf das alte Testament, in welchem so streng verboten sei, ein anderes Wesen außer dem Einen Gotte anzubeten. Faustus Socinus aber meinte, daß durch die Anrufung Christi kein Verstoß gegen dieses Verbot geschehe, weil in Christus letzlich nicht er selbst, sondern Gott angebetet werde. Außerdem stehe es ja jedem frei, ob er Christum mit Gott anrufe [illegible] oder ni[illegible] es sei nichts weniger als ein Muß, vie[illegible]ver sta[illegible] sei, Gott selbst unmittelbar sich zu nä[illegible] mög[illegible]hin und vi[illegible]icht mit besse-
rem Ru[illegible] Jn[illegible]en also die Soci-
niane[illegible]ufung[illegible]r keine[illegible] nur setzen
sie sich[illegible]uptu[illegible], als [illegible]ieselbe der
Anbet[illegible]s Ei[illegible]he; i[illegible] Fällen aber
erach[illegible]e A[illegible]r für [illegible]tung, z. B.
wen[illegible]chr[illegible]amml[illegible]de, wo Chri-
stu[illegible]br[illegible]wi[illegible]
[illegible]ci[illegible]t die Anrufung

[illegible] ganz auf dieselbe Weise, wie die Katholiken die Anbetung der Heiligen. Franz Davidis erwiederte dagegen, anbeten im religiösen Sinne sei doch kein bloses Bitten um eine Gefälligkeit, als Sinne sie nicht von willkürlichem und beliebigem Thun, sondern nur von Sollen oder nicht Sollen die Rede sein, überhaupt aber, sagt er mit dem vollkommensten Rechte, könne die Socinianer die Bestreitung der Dreieinigkeit als erbosten Feinden, wenn sie dieselbe hinterher wieder aufnehmen wollten.

Die Arminianer befinden sich in Betreff der Lehre von Christo überhaupt in einer halben Stellung. Sie bekennen, daß Christus Gott und Mensch in einer Person sei, und eignen sich auch die biblischen Formeln von zwei Naturen in einer Person und von der Unvermischtheit der menschlichen Natur in Christo an: aber statt dies näher auseinander zu setzen, verschanzen sie sich hinter die Unbegreiflichkeit dieses Verhältnisses. Sie nehmen, sagen sie, dieses Dogma an, aber für nothwendig zur Seligkeit halten sie es nicht. Das Niedersteigen zu den unteren Dingen der Erde suchen sie durch die Erklärung annehmbar zu machen, es sei darunter nur das verstanden, Christus habe durch seinen auf die Apostel ausgegossenen Geist den ungläubigen Heiden das Wort des Heils verkündigt. Im Ganzen ist ihnen in Beziehung auf die Lehre von Christus Mattigkeit des Glaubens auf der einen, und Verzagtheit des Denkens auf der andern Seite zum gerechten Vorwurfe zu machen.

Wo möglich aber wurden sie in der Trägheit des Denkens von den Supranaturalisten noch übertroffen. Diese setzten in Betreff der Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen die Clausel bei, jede Natur habe die Eigenschaften der andern nur soweit angenommen, als es mit ihrer Eigenthümlichkeit sich vertrage, merkten aber nicht, daß damit eigentlich die ganze Lehre aufgehoben war, da so, wie von der Kirche Gottheit und Menschheit einander gegenüber gestellt wird, keine Eigenschaft der einen mit dem Wesen der anderen ver[illegible] ist. Bald sah man auch ein, daß, wenn Christus

nicht wahrhaftige menschliche Willensfreiheit, also auch die Wahl hatte, ob er Böses thun wollte oder nicht, seine Unsündlichkeit für uns keinen vorbildlichen Werth haben könne, und ließ darum seine Tugend das Werk freier Entschließung sein. Um diese Behauptung durchführen zu können, mußte man natürlich die kirchliche Ansicht von der Einheit der beiden Naturen in Christo aufgeben, und man faßte nun dieselbe nach dem Vorbilde des Origenes als das Verhältniß zweier Personen, welche durch innige Freundschaft und einstimmiges Zusammenwirken, und eben darum durch gemeinsame Würde verbunden sind. War Christus dadurch schon mehr in's Menschliche heruntergezogen, so begann man nun bald auch seine natürliche Unsterblichkeit zu bezweifeln, und wenn gleich in den Evangelien nirgends von einer Krankheit, die ihn betroffen, die Rede ist, so meinte Michaelis doch annehmen zu müssen, er sei wenigstens den Kinderkrankheiten unterworfen gewesen, welche mit der Entwicklung des menschlichen Lebens nothwendig verbunden seien. Auch Reinhardt konnte sich nicht mehr überzeugen, daß Jesu menschliche Natur, hätte er gewollt, vollen Gebrauch von den göttlichen Eigenschaften habe machen können, schon so lange er im Mutterleibe war, vielmehr gestand er zu, als Kind könne Jesus seiner hohen Vorzüge nicht bewußt gewesen sein. Nachgerade aber war die ganze Kirche dieser spitzfindigen Formeln und Unterscheidungen von den beiden Naturen in Christus, von ihren Eigenschaften und der gegenseitigen Mittheilung derselben müde, und es ertönte der allgemeine Ruf, man möchte zur Einfachheit der biblischen Vorstellung wiederum zurückkehren. Und doch waren alle diese widersinnigen und in sich widersprechenden Behauptungen eben von dem Boden der Schrift ausgegangen, und statt daß es Zeit war, zu dieser, als zu der Wurzel, wiederum zurückzukehren, war man vielmehr darauf angewiesen, wie die Aeste bereits abgehauen waren, so nun auch die Wurzel vollends auszureißen.

Dieser Schritt wurde von den Rationalisten gethan, welche dem Beispiele Spinoza's folgten. Die Socinianer hatten gesagt, die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur

in einer Person sei eben so unmöglich, als die Vermischung von Wasser und Feuer: Spinoza aber sagte noch direkter: behaupten, Gott sei Mensch geworden, sei eben so thöricht, als wenn man behaupten wollte, der Kreis habe die Natur des Vierecks angenommen. Die Ausdrücke der Schrift, daß das Wort Fleisch geworden sei, erklärte Spinoza für morgenländische Redensarten, welche man nicht mit der Ausdrucksweise der Europäer messen dürfe; es wolle damit nichts Anderes gesagt sein, als daß Gott in Christus sich ganz besonders geoffenbaret habe. Dabei räumte Spinoza Jesu aber doch einen Vorzug vor den jüdischen Propheten ein, indem er behauptet, diese haben die göttlichen Willensbeschlüsse nur vermittelst der Einbildungskraft, Jesus aber habe sie durch reines Denken, und eben darum wahrhaft und adäquat erkannt. Der ganzen Auffassungsweise Spinoza's liegt die rein menschliche Ansicht von der Person Christi zu Grunde; freilich aber sucht er, indem er in Betreff der Person Jesu in allerlei Hyperbeln sich ergeht, sich nicht zu sehr von der kirchlichen Lehre zu entfernen.

Auch der Rationalismus faßt Jesum als eine rein menschliche Erscheinung auf. Jesus ist ihm zu Folge im vollsten Sinne Mensch, ein natürliches Produkt seines Volkes und seines Zeitalters: aber in der Tugend, Weisheit und Frömmigkeit steht ihm jeder andere Sterbliche nach; mag man vorwärts, mag man rückwärts gehen, weder in Vor- noch in Nachwelt ist seines Gleichen zu finden; er ist, wie der Verfasser der Briefe über den Rationalismus sagt, so zu sagen eine himmlische Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt. Was die evangelischen Schriften über den übernatürlichen Ursprung Jesu erzählen, versetzt der Rationalismus in das Gebiet der Sagen, ähnlich der Weise, wie auch die alte Welt ihre Helden auf solche Art verherrlichte. Wenn die Geschichtsschreiber Jesum gerne in wunderbarem Lichte darstellen, so ist diese ihre Vorliebe zur Verherrlichung seiner Person von der Wahrheit des historischen Factums abzuziehen, wenn gleich nicht zu läugnen ist, daß Gottes Vorsehung in besonderem Maße mit diesem seltenen

Lehrer der Wahrheit war, ohne jedoch zu seiner Unterstützung übernatürlicher Ereignisse sich bedient zu haben. Daß seine nächsten Freunde und Verehrer von ihm als einem wirklichen Sohne Gottes reden, hat seinen Grund in ihren durch die ungewöhnliche Erscheinung eines so außerordentlichen Menschen entzückten Gemüthern, gibt aber für andere keine Verpflichtung ab, in das individuelle Urtheil jener Männer sich gefangen zu geben, fordert vielmehr jeglichen auf, sogleich auszumitteln, in wie weit er demselben beitreten könne, und in wie weit er es zurückweisen müsse.

Der Rationalist glaubt so wenig, daß der Würde Christi dadurch etwas entzogen werde, daß er ihn vielmehr in seinem Systeme ungleich erhabener und ehrwürdiger, als in dem rechtgläubigen hingestellt zu haben versichert. Er nimmt ihm von seiner Würde nichts, denn auch nach seiner Ansicht wachte ja das Auge der Vorsehung in besonderem Maße über diesem Lieblinge der Gottheit. Ja, er stellt ihn sogar erhabener, als die kirchliche Lehre hin, weil nach seiner Ansicht von der Person Jesu allein dieser als eine zurechnungsfähige und freie Persönlichkeit erscheint. „Der Supranaturalist, ruft der Verfasser der Briefe über den Rationalismus aus, zu welchem Werth und verdienstlosen Wesen macht er seinen Christus nicht! Da steht dieser Gottmensch als ein vom Himmel gefallenes Palladium in menschlicher Gestalt, als eine von der Gottheit zugerichtete heilige Maschine, in welcher alle geistigen Wirkungen durch einen übernatürlichen Mechanismus zu Stande kommen. Was den Menschen groß, edel und erhaben macht, Freiheit und Selbstthätigkeit, kommt ihm nicht zu; nichts von alle dem, was Großes und Herrliches durch ihn zu Stande kommt, kann ihm zugerechnet werden: er ist weise, weil die göttliche Weisheit in ihm wohnt; er handelt sittlich, vollkommen, weil er nicht irren, noch sündigen kann. Will der Supranaturalist in diesem maschinenmäßigen Götterbilde seinen Jesus nicht erkennen, will er ihn zu einem halbmenschlichen, halbgöttlichen Wesen machen, soll die Persönlichkeit in Jesu eine göttliche, und doch seine Tugend ein Werk freier menschlicher

Entschließung gewesen sein: so nimmt der Supranaturalist mit der einen Hand, was er mit der andern gegeben, und tritt mit sich selbst in den handgreiflichsten Widerspruch. Nur in dem Systeme des Rationalisten erscheint der Stifter des Christenthums wahrhaft groß, erhaben und göttlich. Die Gottheit hat nach dieser Ansicht nur die natürlichen Bedingungen in ihn gelegt, das zu werden, was er war, daß er es aber wirklich wurde, war das Resultat seiner Selbstthätigkeit. Er steht als Ideal der ganzen vernünftigen Menschheit da, weil er sich, zufolge natürlicher Wirkungsgesetze, durch eigene Kraft dazu emporgeschwungen; er trägt das Siegel der Göttlichkeit an seiner Stirne, weil er es mit eigener Hand sich aufzudrücken wußte."

Es ist nicht zu läugnen, daß in dieser Theorie des Rationalismus manches Treffende sich findet. Schön ist der Vorzug des rationalistischen Christus vor dem kirchlichen herausgehoben, schlagend ist das, was über die Unfreiheit des supranaturalistischen Christus gesagt ist: aber, meint Strauß, was sollen all die hohlen Phrasen, daß Christus gleichsam eine himmlische Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt gewesen sei? Woher will der Rationalismus wissen, daß Jesus die erhabenste und vollkommenste Erscheinung in der ganzen Geschichte war? Hat er ihn denn mit allen andern Gestalten zusammengehalten? und wenn er dieß wollte, wie konnte er es mit Sicherheit vollführen, da ja, wie er es selbst gesteht, die Jünger ihren Meister so sehr verherrlichen und in's Wunderbare gezogen haben? Was sollen all die leeren Redensarten, von denen nie Jemand etwas beweisen kann, daß Christus ein von allen besondern Zeit- und Volks-Vorstellungen unabhängiges religiöses Lehrsystem habe stiften wollen, welches seinen letzten Grund in den religiösen Bedürfnissen der ganzen vernünftigen Menschheit haben sollte? Da kann man sich noch eher von den Ansichten eines Reimarus gewinnen lassen, welcher Jesum zu einem Agitator machte, der die Rolle des Messias, sei es mehr aus Berechnung oder mehr aus Schwärmerei, jedenfalls mit einer bedeutenden Mischung von Ehrgeiz und Ehrsucht, politischer Zwecke halber

übernahm, aber in der Vollführung seines Plans verunglückte. Hier sieht man doch eine historische und psychologische Möglichkeit ein, aber in den Uebertreibungen des Rationalismus, welcher Jesu so weit ausgehende und außerordentliche Pläne, wie die Gründung einer Religion für die ganze Welt, zuschreibt, hat man nirgends einen psychologischen oder historischen Halt, vielmehr liegt die platte Unmöglichkeit auf der Hand, daß so ungeheuere Pläne zu jener Zeit in den Kopf eines palästinischen Juden kommen konnten. In neuerer Zeit hat die mythische Auffassungsweise der Geschichte Jesu diesen als einen Mann dargestellt, welcher von der moralischen und politischen Versunkenheit seines Volkes tief ergriffen war, und in sich den Beruf fühlte, demselben in beiderlei Rücksicht aufzuhelfen. Moralisch wollte er sein Volk erheben, indem er theils die geistlosen, scheinheiligen und heuchlerischen Pharisäer, welche den Volksgeist keinen freien Athem schöpfen ließen, bekämpfte; theils indem er sein Volk so viel und oft als möglich sittlich anzuregen sich bestrebte, wie dieses in der Bergpredigt, in den Gleichnißreden u. s. w. geschieht. Was den Plan, sein Volk auch politisch zu erheben, betrifft, so hat man unrecht, wenn man ihm die Absicht zuschreibt, er habe das Volk zu einem Aufstande aufwiegeln wollen: vielmehr, wenn man den Spuren, welche in den Evangelien sich finden, sorgfältig nachgeht, scheint er von der Hoffnung eingenommen gewesen zu sein, Gott werde ihm, als dem Messias, die Legionen seiner Engel zu Hilfe senden, um den Thron David's in aller seiner Herrlichkeit wieder aufzurichten. Als aber die Engel nicht erschienen, und er sich in der Gewalt der Feinde sah, wendete er die Sache so um, daß er das, was er während seiner dießmaligen Anwesenheit auf Erden nicht habe vollführen können, einst, wenn er vom Himmel wiederkehre, desto glänzender durchführen werde.

Es leuchtet ein, daß Christus, wenn er auf solche Weise aufgefaßt wird, nicht mehr ein Gegenstand des religiösen Glaubens sein kann. Auch der Rationalismus scheint dieß zuzugeben, meint aber, es dürfte dieß auf die christliche Religion

selbst keinen gar zu großen Einfluß haben, indem die geschichtliche Kunde von der Person des Stifters des Christenthums so wenig ein wesentlicher Bestandtheil dieser Religion selbst sei, als unter den Sätzen eines philosophischen Systems eine Lehre von der Person jenes Erfinders vorkomme. Darin aber ist der Nationalismus völlig im Irren, denn das Christenthum ist seinem innersten Wesen nach aufs engste mit der Person seines Stifters verbunden, und läßt sich nicht von diesem auf die Weise trennen, wie etwa ein philosophischer Lehrsatz von der Person seines Erfinders getrennt werden kann. Denn Christus ist nicht sowohl der Stifter, als vielmehr der Gegenstand der christlichen Religion. Nicht etwa, wie heutzutage noch die sogenannten Gebildeten glauben, ist die bloße Moral Jesu das übriggebliebene Christenthum, sondern das ist das Wesen unserer Religion, daß sie alle jene Ideen durch Christum vermittelt sich vorstellt, daß sie, wie Strauß sagt, alles Hohe, was der Menschheit Werth verleiht, und ebenso alles Leid, das sie betrifft, an Christum entäußert, um es von ihm als Gnade und Versöhnung sich zurück zu erbitten. Wer, fährt Strauß fort, diese Entäußerung, die das Wesen des Christenthums ausmacht, überwunden hat, der mag wohl noch Gründe haben, sich einen Christen zu nennen: aber Grund hat er keinen mehr.

§. 65.

Die Christuslehre von Schleiermacher.

Der Rationalismus hatte gutes Muthes Christum seiner göttlichen Würde entkleidet, ohne die Tiefe des Abgrunds zu messen, an welchen er sich damit gestellt hatte. Mit Christus meinte er doch das Christenthum nicht zu verlieren. Hätte er eingesehen, daß Christus und Christenthum nur entweder zusammen angenommen oder zusammen verworfen werden können, so wäre er wohl ob seinem Beginnen in sich erschaudert und lieber wieder zum alten Systeme zurückgeflüchtet. Während aber die Philosophie unserer Tage die Aufgabe über sich nahm, alle Anhaltspunkte aufzugeben, außer dem Ich, das veraltete Ge-

bäude Stein für Stein abzureißen, und statt der zertrümmerten Welt eine neue prächtigere wieder aufzubauen: stand ein in der Schule der neuen Philosophie selbst gebildeter Mann auf, um den Ueberläufer in das Lager der alten Theologie zu machen. Auch er steht ganz auf dem Gipfel der selbstgenugsamen Subjectivität; auch er scheint alle Anhaltspunkte außer sich aufgegeben zu haben, und geht darum in der Deduction seines Christus vom Subjecte aus: aber er beharrt nicht in demselben, sondern nachdem er den Inhalt angegeben, den er in demselben aufgefunden, leitet er Alles, was er in ihm angetroffen, aus der Mittheilung von dem äußerlich da gewesenen Gottmenschen ab, und darin liegt sein Rückfall auf den Boden des altkirchlichen Systems. Freilich, sagt Strauß, will man eben dem Manne um dieses Verrathes willen zürnen, so muß man ihm wieder gut werden, wenn man bemerkt, daß er nicht blos die Philosophie an die Theologie, sondern ebenso die Theologie an die Philosophie verrathen hat: und gerade diese Zweiseitigkeit und Zweideutigkeit ist das Wesen seiner Stellung in der Geschichte der Theologie, um deren willen sein Wirken von beiden Seiten her nur als segensreicher Fluch, oder fluchwürdiger Segen erscheinen kann.

In historischer und dogmatischer Kritik bleibt Schleiermacher in nichts hinter dem Rationalismus zurück, ja geht sogar noch über ihn hinaus. Daß die übernatürliche Erzeugung, die Unsündlichkeit, die Himmelfahrt Jesu sich aus dem neuen Testamente nicht beweisen, und die Vorstellung von Menschwerdung Gottes, von Einheit göttlicher und menschlicher Natur und von der Mittheilung ihrer Eigenschaften sich nicht halten lassen, war ihm eine ausgemachte Sache. Aber, rief er aus, was gehen uns Geschichte und Kritik denn an? mag es sein, daß die Kritik Alles zertrümmert, was wir über Jesum noch besitzen, ja möchte es auch sein, daß wir über ihn gar keine geschichtlichen Nachrichten hätten: so hat ja doch, näher als alle Geschichte, das christliche Ich die Gewißheit der Realität seines Christus in seiner eigenen inneren Erfahrung: und der neue aus dem Ich entwickelte Christus wird von den Ein-

wendungen unangetastet bleiben, welche die Kritik gegen den alten dogmatischen zu machen hatte. So fern ich, so fing Schleiermacher die Entwicklung seiner Christuslehre an, so fern ich mich in der christlichen Gemeinschaft befinde, finde ich in mir die harmonische Vereinigung des niederen Selbstbewußtseins mit dem höheren, mithin meine Entsündigung und religiöse Vervollkommnung auf eigenthümliche Weise erleichtert, und einen stetigen Fortschritt dieser Erleichterung eingeleitet. Forsche ich nun nach der Ursache, woher diese Erleichterung meiner religiösen Vervollkommnung kommt, so kann ich sie vor Allem nicht in mir selbst finden, weil von mir selbst aus, so viel mir zu bemerken möglich ist, jener Zusammenklang vielmehr nur erschwert wird. Ebensowenig kann ich den Grund jener Erleichterung in irgend einem Andern finden, weil die Andern alle, welche mit mir an der christlichen Gemeinschaft Theil nehmen, mit mir gleiche, jener Erleichterung so gut, wie ich, bedürftige Wesen sind: noch auch in dem Ganzen dieser Gemeinschaft, weil von vielen Unvollkommenen zusammen keine vollkommene Wirkung ausgehen kann. Da also jene Erleichterung der religiösen Vervollkommnung weder innerhalb der christlichen Gemeinschaft selbst, noch viel weniger außerhalb derselben ihren Grund haben kann, so kann sie nur von dem Stifter dieser Gemeinschaft ausgehen, welcher eben durch diesen Einfluß ihr beständiges Haupt bleibt.

Schon damit hat Schleiermacher seinen Christus aus dem Hintergrund, in welchen ihn der Rationalismus gestellt, wiederum hervorgezogen. Was er uns geleistet hat, besteht nicht etwa blos, wie der Rationalismus will, darin, was er uns gelehrt und durch sein Beispiel bekräftigt hat, worauf ebenso gut auch irgend ein Anderer hätte kommen können, und worüber ihn zu vergessen gar leicht möglich wäre: sondern die Leistungen, die wir ihm verdanken, beruhen ganz und gar auf dem, was er gewesen ist. Die Lehren von seinem Werke und von seiner Person sind nicht mehr, wie im Rationalismus, auseinandergehalten; es kann nicht mehr das Eine festgehalten, das Andere aber verworfen werden: sondern beides ist derselbe Inhalt, steht und fällt mit einander.

Wie gesagt, Erleichterung und Förderung des religiösen Lebens ist es, was nach Schleiermacher das christliche Ich in sich vorfindet. Zwar ist diese vorgefundene Förderung in aller Erfahrung eine unvollkommene, und man könnte darum, wenn man nach der Ursache derselben sucht, meinen, auch die Ursächlichkeit jener Förderung des religiösen Lebens könnte eine unvollkommene sein. Aber die Hemmungen der religiösen Förderung kommen nicht auf Rechnung der aufzusuchenden Ursächlichkeit, sondern sind allein die Schuld der einzelnen Subjecte, und also auch die Unvollkommenheit des Ergebnisses ist auf deren Rechnung allein zu setzen. Von dem vorausgesetzten Prinzipe, von dem Stifter der Gemeinschaft, geht die Wirkung als eine vollkommene und absolute aus. Geht aber von ihm eine vollkommene Förderung des religiösen Lebens aus, so muß, weil Ursache und Wirkung einander nothwendig gleich sein müssen, das religiöse Leben in ihm ein absolutes und vollkommenes gewesen sein.

Zwar will Schleiermacher nicht, daß man glauben soll, Christus sei vaterlos erzeugt worden: aber weil alle natürliche Erzeugung nur unvollkommene Produkte liefert, behauptet er doch, habe, um ein vollkommenes Produkt hervorzubringen, die übernatürliche Ursächlichkeit Gottes, durch die, wenn auch stehengelassenen, natürlichen Factoren durchschlagen müssen. Ist Christus also auch nicht vaterlos, so ist er doch, weil er sonst kein vollkommenes Erzeugniß hätte werden können, übernatürlich erzeugt. Zwar will Schleiermacher nicht, daß man glauben soll, eine göttliche Natur, als eine vom menschlichen Geiste verschiedene Substanz, sei in Christus Eins mit der menschlichen Natur gewesen: aber doch, meint er, könne man das ungetrübt und ungestört wirkende Gottesbewußtsein in ihm als ein Sein Gottes unter der Form des Bewußtseins sich denken. Zwar gibt auch Schleiermacher zu, daß das Gottesbewußtsein Christi nur allmählig in wahrhaft menschlicher Weise sich entwickelt habe: aber doch behauptet er, die höheren Seelenkräfte haben in ihm immer eine gleich ausgeübte schlechthinige Uebermacht über die niederen gehabt,

so daß er wesentlich ohne Sünde war. Zwar will auch Schleiermacher nicht, daß man Jesu Wunder als übernatürliche festhalten, und als Beweise für die Wahrheit seiner Religion benützen solle: aber, meint er, es stimme doch ganz vortrefflich, daß von Demjenigen, der die Geister so tief erregte, auch eigenthümliche Wirkungen auf die leibliche Seite der menschlichen Natur ausgegangen seien. Zwar ist auch Schleiermacher nicht gemeint, daß Auferstehung und Himmelfahrt Christi sich begründen lassen, vielmehr hätte er uns Alles sein können, was er ist, auch wenn er im natürlichen Tode geblieben wäre: aber doch, meint er, er könnte das, was er ist, uns nicht gewesen sein, wenn er Jünger sich ausgewählt hätte, die so grob sich hätten täuschen können, daß von ihnen ein falscher Bericht über die Wiederbelebung Jesu auf uns übergegangen wäre.

Diese von Schleiermacher aufgestellte Christuslehre haben jetzt die meisten Theologen zu ihrem Lieblingskind gemacht. Und man hat sich über diese Erscheinung nicht gerade hoch zu verwundern. Denn dieses System schien der geschickteste Mittelweg zwischen Supranaturalismus und Rationalismus zu sein: man war mit der Annahme desselben vor allen jenen lästigen Angriffen der Kritik gesichert, welche in der letzten Zeit den Supranaturalismus zum Verbluten gebracht hatten. Und wie auf der einen Seite der rationalistische Verstand dadurch befriedigt schien: so war auf der andern auch das religiöse Gefühl nicht vernachlässigt, indem man einen wärmeren und lebenskräftigeren Inhalt gerettet sah, als man je dem Rationalismus abringen zu können gehofft hatte. Man muß gestehen, Schleiermacher hatte seinen Bau recht fein und künstlich aufgerichtet, und er mochte für Viele, die sich weder in dem veralteten Supranaturalismus, noch in dem kalten Rationalismus zu Hause finden konnten, recht wohnlich eingerichtet sein: aber wenn man ihn näher sich besieht, so bemerkt man an allen Enden Ritzen und Schäden, und wie ein Kartenhäuschen fällt er vor der schärferen Kritik zusammen.

Betrachten wir nur zuerst das Fundament des Baues, in

welchem die heutige Theologie ihr Heil gefunden zu haben meint.

Ich empfinde als Christ, so fing Schleiermacher an, eine Förderung meines religiösen Lebens. Diese Förderung, fährt er fort, kann nicht von mir selber ausgehen, denn von mir selbst geht vielmehr nur Hemmung des religiösen Lebens aus. — Aber wer sagt denn das, oder woher will denn Schleiermacher wissen, daß von uns nur Hemmung des religiösen Lebens und keine Förderung ausgehen könne? Mit dieser Behauptung wirft er sich ja selbst gänzlich auf den altkirchlichen Standpunkt zurück, welcher von dem Menschen nichts Wahres und Gutes ausgehen läßt. Vielmehr kann nicht nur das eine Subject auf das andere religiös förderlich wirken, sondern aus dem Zusammenwirken der Einzelnen oder aus der religiösen Gemeinschaft kann und muß sogar nach psychologischen Gesetzen ein höherer Grad von religiöser Förderung hervorgehen, als die Einzelnen für sich im Stande gewesen wären sich zu schaffen. Wie aber aus der religiösen Gemeinschaft eine Förderung des religiösen Lebens für die Einzelnen hervorgeht, so müssen auf der andern Seite auch die Hemmungen steigen, welche die Folge der Gemeinschaft sind. Denn wie die Einen in der religiösen Vervollkommnung durch die Gemeinschaft sich gefördert sehen, so bleiben dagegen die Andern entweder ohne vorwärts zu kommen stehen, oder gehen gar vielleicht rückwärts, und wie also die Ersteren von einem Ueberschuß der Förderung, so können die Letzteren von einem Ueberschuß der Hemmung des religiösen Lebens reden. Es ist mithin kein Wort davon wahr, daß das christliche Ich durch die religiöse Erfahrung, die es in sich macht, genöthigt wäre, als letzten Grund der Möglichkeit seiner religiösen Erfahrung einen unsündlichen und schlechthin vollkommenen Christus zu verlangen; und ebenso wenig hat Schleiermacher Ursache zur Behauptung, daß die religiöse Entwicklung der Menschheit niemals über Christum hinausschreiten könne. Wenn er behauptet, in Christo selbst müsse das Urbild geschichtlich geworden sein, weil er als solches thatsächlich einmal aufgestellt sei, die Menschheit

aber für sich in Folge der allgemeinen Sündhaftigkeit nicht im Stande gewesen wäre, ein reines und vollkommenes Urbild mittelst des Erkenntnißvermögens zu entwerfen: so kann man dieß nicht anders, als eine oberflächliche Behauptung nennen. Denn einmal, wenn wir alle sündhafte und verdorbene Menschen sind, so können wir auch nicht beurtheilen, ob das biblische Christusbild rein und vollkommen ist. Zweitens aber ist die biblische Zeichnung von Jesus so unvollständig und vergönnt uns so wenig einen Blick in seine inneren Triebfedern, daß man einen Grund zu schließen hat, gerade die Unvollständigkeit des aufgestellten Bildes erschwere es, Mängel und Flecken in ihm nachzuweisen. Will man der Menschheit die Möglichkeit absprechen, ein Ideal wie Christus aus sich mittelst ihres Erkenntnißvermögens hervorzubringen, so muß man ihr überhaupt alles Abstraktionsvermögen absprechen.

Ist so die Grundlage des Schleiermacher'schen Systems aufgelöst, so ist eigentlich eben damit auch seine ganze Christuslehre zusammengefallen. Denn Schleiermacher gesteht selbst, von Christus nichts Zuverlässiges zu wissen, und was er von ihm aussagt, ist nur durch die Stimme der inneren christlichen Erfahrung nothwendig gemacht. Wenn wir aber bewiesen haben, daß die christliche Erfahrung einen solchen Christus, wie Schleiermacher ihn will, durchaus nicht zu ihrer nothwendigen Voraussetzung habe, so ist eben damit auch seine ganze Christuslehre zusammengefallen. Doch wollen wir dieselbe auch noch für sich einer Prüfung unterwerfen. Schleiermacher sagt von Christus, das Urbildliche sei in ihm vollkommen geschichtlich geworden, und jeder geschichtliche Moment seines Lebens habe das Urbildliche vollkommen in sich getragen. Dieser Ausdruck soll die Stelle des Kirchlichen von der Einheit göttlicher und menschlicher Natur vertreten, welchen Schleiermacher sich anzueignen nicht im Stande ist. Doch ist mit dem gewechselten Ausdruck nichts gewonnen, vielmehr ist der neue Ausdruck für den Boden des Bewußtseins, auf welchen er berechnet ist, weit schwieriger, als der alte auf dem seinigen. Verwirklichung des Urbildlichen oder der Idee sind

wir auf allen Gebieten der Natur und des Geistes zu erkennen gewohnt, aber überall ganz anders als behauptet wird, daß sie in Christo stattgefunden habe. Nirgends finden wir die Verwirklichung einer Idee in einem Einzelnen, sondern nur immer in der Gesammtheit der Individuen, die unter derselben Idee befaßt sind. Schleiermacher will zwar, um seine Behauptung, daß in dem Einzelnwesen Christus das Urbildliche geschichtlich geworden sei, annehmlicher zu macher, seinen Christus nicht in allen Beziehungen des menschlichen Lebens, sondern nur in dem Gebiete des Gottesbewußtseins, oder in religiöser Hinsicht als Urbild betrachtet wissen. Damit aber ist nichts geholfen; denn so wenig sich die Idee der Menschheit in einem Individuum verwirklichen kann, ebenso wenig die der Religion.

Wenn ferner Schleiermacher das unterscheidende Wesen Christi in der Behauptung ausspricht, daß die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins ein eigentliches Sein Gottes in ihm gewesen sei, so scheint dieses zwar ebenso sehr der rechtgläubigen als der speculativen Christuslehre sich zu nähern; in Wahrheit aber thut es keiner von beiden genug. Durch jene Formel kann die rechtgläubige Lehre nicht befriedigt werden; denn sie behauptet das Sein einer göttlichen Persönlichkeit in dem Menschen Jesu. Schleiermacher aber läßt nur die menschliche Persönlichkeit Jesu durch das in ihrem Selbstbewußtsein mitgesetzte Abhängigkeitsgefühl widerstandslos bestimmt werden, und nennt dieß ein Sein Gottes in ihm. Die speculative Lehre ferner läßt das nur in einer Gesammtheit von Individuen zur vollen Wirklichkeit kommen, was nach Schleiermacher in einem Individuum wirklich gewesen sein soll.

Dieß hängt damit zusammen, daß Schleiermacher seinen Christus von allen anderen Menschen durch seine wesentliche Unsündlichkeit und Vollkommenheit unterschieden sein läßt. Darin nun hat er völlig recht, wenn er, um seine Behauptung zu begründen, auf keine Beweisführung aus neutestamentlichen Stellen sich stützt. Denn wenn Paulus, der während

des Lebens Jesu nie in dessen Umgang stand, nach seiner Bekehrung auch mit den bestimmtesten Ausdrücken die Sündlosigkeit Jesu behaupten sollte, was würde das für eine Beweiskraft haben? Doch thut er dieses nicht einmal, sondern sagt nur, Gott habe den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm gerecht würden, worin, wenn man das Rednerische von dem wahren Werth des Ausdrucks abzieht, kein anderer Gedanke liegt, als daß die gewaltsame Todesart Jesu nicht als Strafe für eigene Vergehungen angesehen werden dürfe. Auch wenn er in anderen Stellen ein tadel- und fleckenloses Lamm, ein heiliger unschuldiger Hohepriester genannt wird, so ist in solchen Aussprüchen nichts Anderes, als die Versicherung seiner Unschuld bei der erlittenen Strafe verstanden. Diese letzteren Ausdrücke scheinen zwar bestimmter zu lauten, doch kommt es nur daher, daß die Vorstellungen von levitischer Reinheit sich dazu gemischt haben. Xenophon hat das Nämliche über Socrates ausgesprochen, was die Anfänger Jesu über ihren Meister, und doch hat darum Niemand den großen Heiden für einen sündlosen gehalten. Mehr Werth, als das Zeugniß Xenophon's von Socrates, verdienen die Zeugnisse der evangelischen Schriftsteller über Christus nicht im mindesten. Denn sollte ihr Zeugniß auch in noch so bestimmten Ausdrücken abgefaßt sein, so könnte es für uns doch von keiner Bedeutung sein. Die Jünger selbst waren ja sündige Menschen, und konnten also nicht gewiß sein, ob nicht etwas an Jesu, das ihnen eben um ihrer Sündhaftigkeit willen nicht als Sünde auffiel, dieses in der That doch wirklich war. Das Zeugniß der Sündlosigkeit kann nur ein Sündloser ausstellen. Zwar scheint Jesus selbst dieses in dem Ausspruch: „wer kann mich einer Sünde zeihen?“ zu thun. Aber einmal ist unter der griechischen ἁμαρτία dem Zusammenhang gemäß nichts Anderes, als Irrthum zu verstehen, und dann kann Jesu eigene Behauptung für seine Unsündlichkeit auch nichts beweisen; vielmehr spricht er sich selbst, wenigstens mittelbar, in dem Ausspruche: „Niemand ist gut als der einige Gott,“ die Unsündlichkeit ab, indem er die Eigenschaft

des Guten, welche Gott allein verdiene, als ihm nicht zugehörend von sich ablehnt.

Wie gesagt, Schleiermacher hat darin vollkommen recht, daß er, um die Sündlosigkeit Jesu zu beweisen, sich auf keine exegetischen Beweise stützt. Um die Sündlosigkeit zu begründen, weiß Schleiermacher nur auf die angebliche Nothwendigkeit zur Erklärung der inneren Erfahrung des Christen sich zu stützen. Da wir schon oben gesehen haben, wie es mit dieser Nothwendigkeit steht, so müssen wir diese einzige für die Unsündlichkeit Jesu beigebrachte Stütze als unhaltbar erklären, und überhaupt die Behauptung aussprechen, daß die ganze Schleiermacher'sche Christuslehre auf Sand gebaut sei, und wohl nicht länger den Angriffen der Kritik Stand zu halten vermögend sein werde.

§. 66.

Die speculative Christuslehre.

Unter der speculativen Auffassung der Christuslehre ist im Allgemeinen diejenige Ansicht zu verstehen, welche sich über die Person Christi zu einer in ihr dargestellten Idee erhebt. Zwar finden wir auch schon bei den alten Kirchenvätern und Scholastikern Anklänge an eine solche Auffassung: aber sie gleichen noch, wie Strauß sagt, dem Bauer, der beim Pflügen ein Götterbild aufgegraben, das er aber, weil er seinen Werth nicht kennt, als Pfosten in einen Stall vermauert. Auch hier ist Spinoza der erste, welcher den Grundgedanken einer speculativen Christuslehre mit deutlichem Bewußtsein aussprach. Den Gottmenschen hatte er mit den Socinianern kritisch aufgelöst, und die geliehene Göttlichkeit, womit jene den Menschen Jesus noch umhängten, diesem vollends abgestreift. Das Göttliche an Christo ging ihm nun als göttliches Denken oder göttliche Weisheit in die Substanz zurück, die sich nun aber nicht blos in einem Individuum, sondern in allen Dingen offenbarte. Doch geschah diese Offenbarung nicht in allen auf gleiche Weise, sondern am meisten in dem menschlichen Geiste, und unter den menschlichen Geistern am aller-

meisten in Jesus Christus. An der göttlichen Weisheit und der Erkenntniß des Wahren und Guten an diesem Sohne Gottes in idealem Sinne Theil zu nehmen, erklärte Spinoza zur Seligkeit für unumgänglich nothwendig, nicht aber bedarf es dazu der Theilnahme an dem einzelnen Individuum Jesu, von dem nur so viel auszumitteln ist, daß in ihm die göttliche Weisheit zwar am meisten sich geoffenbart hat, doch nicht dem innern Wesen, sondern nur dem Grade nach verschieden von den andern menschlichen Geistern.

Diese Andeutung, wie sie von Spinoza gegeben war, hat Kant sofort weiter verfolgt. Auch er hält nur das zur Seligkeit für unerläßlich, daß man zu dem Ideale moralischer Vollkommenheit, welches in der Vernunft eines Jeden liege, sich erhebe, und durch ernste Vorhaltung desselben sich sittlich kräftigen lasse, den Glauben aber, ob jemals ein Individuum, wie es die Kirche in Jesus Christus vorstellt, oder überhaupt nur ein vollkommener Mensch gelebt habe, kann als keine Bedingung der Seligkeit angesehen werden. Denn zu dem geschichtlichen Glauben an Jesus kann kein Mensch verpflichtet werden. Um jenes Ideal von sittlicher Vollkommenheit für den Menschen zu einem verbindenden Vorbilde zu machen, bedarf es keines Beispiels in der Erfahrung, da dasselbe in unsere Vernunft gelegt ist. Auch könnte ihm in der äußern Erfahrung kein Beispiel völlig adäquat sein, da die Erfahrung die Gesinnung niemals aufdeckt, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit auf dieselbe schließen läßt. Kant gibt zwar an, daß in der Erfahrung ein Mensch vorkommen könne, der durch Lehre und Leben das Beispiel gottwohlgefälliger Menschheit gebe: aber, meint er, man hätte keinen Grund, darum in ihm einen übernatürlich erzeugten Menschen zu erblicken, da wir ja alle als natürlich Erzeugte ihm gleichen sollen.

Auch Jacobi hielt die Frage nach der Beschaffenheit des geschichtlichen Christus, ja selbst nach seiner Existenz für gleichgültig, und die Anbetung, welche Christo in der Kirche zu Theil wird, fand er nur in sofern erträglich, als in ihr jenes Ideal sittlicher Vollkommenheit wenigstens mit gemeint sei.

Wer vom Geiste des Guten getrieben wird, sagt er, der ist auf dem Wege der Gottseligkeit, und es ist gleichgültig, welche Mittel der Einbildungskraft ihn auf demselben unterstützen, etwa zuerst ihn erweckten und leiteten und fortwährend ihm behilflich sind. Aeußerst wichtig aber ist in Betreff dieser Mittel, daß sie nie über ihren Stand der bloßen Dienstbarkeit erhoben werden, weil sie sonst sofort die Oberherrschaft sich anmaßen, den Geist unterdrücken und austreiben.

Auch Fichte legt wenig Werth auf den historischen Christus. Ist nur Jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es nach Fichte's Ansicht ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen, und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen. Wenn etwa Christus wieder in die Welt zurückkommen würde, meint Fichte, so würde er sicherlich zufrieden sein, wenn er nur das Christenthum in den Gemüthern fände, und er würde sich nicht darüber beklagen, wenn auch seine Person nicht gepriesen, oder gar vergessen sein sollte. Denn von ihm, der schon im Leben nicht die eigene Ehre, sondern die Ehre Gottes suchte, steht am allerwenigsten zu erwarten, daß er verlangen sollte, sein persönliches Verdienst solle von seinen Anhängern gepriesen werden.

Auf demselben Wege, den Kant und Fichte betreten hatten, ging Schelling fort. Dieser erklärt Christum als eine Erscheinung, welche aus den Bildungselementen der Zeit, in welcher sie auftrat, völlig begreiflich sei. Erst um ihn zum Gegenstande religiöser Verehrung machen zu können, habe man ihn in höherer Bedeutung gefaßt. Man hat in ihm das Symbol einer Idee zu erkennen: aber statt dieser Einsicht haben die Theologen die Menschwerdung Gottes so gefaßt, als ob sie in der wirklichen Erfahrung vorgegangen wäre, als ob Gott in einem bestimmten Punkte der Zeit menschliche Natur angenommen hätte: eine Fassung der Sache, bei welcher sich schlechterdings nichts denken läßt, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist nach Schelling eine

Menschwerdung von Ewigkeit. Dabei ist der Mensch Christus nur der Gipfel: von ihm aus aber sollte sie sich so fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von welchem er das Haupt ist. Selbst heidnische Völker haben, philosophisch betrachtet, eine vernünftigere Vorstellung von der Menschwerdung Gottes, als die christlichen Theologen; denn jene beschränken doch nicht, wie diese, die Menschwerdung Gottes auf eine bestimmte Zeit und auf ein bestimmtes Individuum, sondern lassen sie in einer Mehrheit solcher Individuen und zu verschiedener Zeit vor sich gehen. Als die christlichen Missionäre nach Indien kamen, glaubten sie den Einwohnern Wunder was zu sagen, wenn sie predigten, daß der Gott der Christen Mensch geworden sei. Die Indier aber waren über diese Predigt nicht im mindesten verwundert und bestritten auch nicht eine Menschwerdung Gottes, nur darüber verwunderten sie sich, daß bei den Christen das nur einmal geschehen sei, was sich bei ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage. Man kann nicht läugnen, setzt Schelling hinzu, daß die Indier von ihrer Religion mehr Verstand gehabt haben, als die christlichen Missionäre von der ihrigen.

Alle diese Männer, von Spinoza bis auf Schelling, haben das Dogma vom Gottmenschen auf eine Idee bezogen, hinter welcher die historische Persönlichkeit Christi als das Gleichgültige und als eine höchstens annähernde Verwirklichung jener Idee zurücktrat. Lange hat man von Hegel geglaubt, daß er die kirchliche Christuslehre wieder hergestellt habe. Er hatte ja den Satz aufgestellt, daß alles Vernünftige wirklich sei. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen nun ist eine Vernunftidee: also kann sie auch nicht blos ein subjectives Hirngespinnst sein, sondern muß geschichtliche Wirklichkeit haben. Darnach zu fragen aber unterließ man, ob Hegel gemeint habe, die Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen habe in einer einzelnen Erscheinung sich verwirklicht, oder ob er nicht vielmehr mit Schelling nur eine Verwirklichung von Ewigkeit her in aller Erscheinung annahm. Marheineke, Daub und Rosenkranz gingen darüber hinweg, ohne wei-

ter sich auf die Frage einzulassen, ob die Wirklichkeit der Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in einem Einzelnwesen möglich sei. Der Verfasser des Lebens Jesu war der erste, welcher dieser Unklarheit und Verwirrung ein Ende machte. Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur, heißt es in der Schlußabhandlung jenes berühmt gewordenen Buches, Realität zugeschrieben werde, so heiße das nicht so viel, daß sie einmal in einem Individuum, wie vorher und nachher nicht mehr, wirklich geworden sein müsse. Das sei gar nicht die Art, wie die Idee sich zu verwirklichen pflege, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle anderen zu geitzen, in jenem Einen vollständig, in allen übrigen hingegen immer nur unvollständig sich abzudrücken: sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen beliebe sie ihren Reichthum auszubreiten. Als der Gottmensch wurde hiemit die Menschheit aufgestellt, und all die Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, können nicht dem Individuum gelten, vielmehr ist statt der Individuums die Idee der Menschheit zu setzen.

II.

Von dem Geschäfte Christi.

---

§. 67.

Biblische Lehre.

Was das Volk zur Zeit Jesu von dem längst erwarteten Messias hoffte, drängte sich darin zusammen, er werde den Thron seines Ahnherrn David einnehmen, das Volk Israel befreien, es zum herrschenden über andere Völker setzen, und es ohne Aufhören regieren. Manche hofften wohl auch auf eine Entsündigung des Volkes, welche ihnen in Prophetenstellen

angedeutet schien, jedoch nicht so, daß sie dieselbe durch Leiden und Tod des Messias, sondern durch das Verhängniß göttlicher Strafgerichte und die Ausgießung des heiligen Geistes herbeigeführt dachten. Diejenigen, welche auf die Herbeiführung derselben in Folge der Bekehrung und Predigt hofften, richteten in dieser Beziehung ihr Auge nicht auf den Messias selbst, sondern auf den Vorläufer desselben, unter welchem man sich den Elias dachte, wie es im Evangelium Lucä 1, 17. heißt, es werde vor ihm hergehen in Geist und Kraft Elias, zuzurichten dem Herrn ein bereites Volk. Wie man weiß, that Jesus während seines Lebens der messianischen Eigenschaft, vermöge welcher er über sein Volk hatte herrschen sollen, kein Genüge. Er verschob diese Function auf einen zweiten Akt seines Auftretens, auf die Zeit seiner Widerkunft, und deßwegen fällt ihm während seiner ganzen ersten Anwesenheit nicht sowohl die Stelle des Messias, weil er deren Functionen nicht übernommen hatte, als vielmehr die Rolle des messianischen Vorläufers zu. So zu sagen als sein eigener Vorläufer predigt auch er, wie der Täufer, die Buße und versichert, das Himmelreich sei nahe herbeigekommen. (Mathäi 4, 17.) Auch durch seine Jünger, die er ausschickt, läßt er Buße und Vergebung der Sünden verkündigen, und verlangt als die Bedingung dieser Sündenvergebung zunächst aber nur die Buße, welche aber von wirklicher Besserung des Lebens begleitet sein muß, so wie von herzlicher Liebe, welche dem Nächsten verzeiht, verbunden mit dem Glauben an die Verkündigung des nahe herbeigekommenen Messiasreiches und wohl auch an ihn, als den mit der messianischen Würde Bekleideten. Um seine Zeitgenossen zum würdigen Eintritt in das Messiasreich wahrhaft vorzubereiten und wirkliche Buße in ihnen bewirken zu können, bekämpft durch Wort und That den Ungeist der Aeußerlichkeit, welche das Wesen der pharisäischen Moral und Religionslehre ausmacht, und weist mit neuer Kraft auf die Gebote und Verbote des mosaischen Gesetzes, welches er seinem Plane nach nicht umstürzen, sondern vielmehr befestigen will, gibt ihm aber die eigenthümliche Deutung, daß nicht mehr auf das

Werk der äußern Erscheinung, sondern vielmehr auf das Wesen und die Gesinnung zu dringen sei. Dabei erscheinen ihm die Verhältnisse des jetzigen vormessianischen Lebens so gering und nichtswürdig, ja im Vergleich zu der zukünftigen messianischen Herrlichkeit so wenig werth, berücksichtigt zu werden, daß er sie sogar als Hindernisse auffaßt, welche dem Gläubigen entgegenstehen, frei in das Gottesreich einzutreten. Er meint z. B., wenn jemand den Rock nehme, so solle man auch den Mantel geben, woraus offenbar seine tiefe Geringschätzung der gewöhnlichen Lebensverhältnisse folgt. Oder ermahnt er, nicht für Leben, Essen und Trinken zu sorgen, nicht für Speise und Kleidung, verweist auf die Vögel, welche nicht säen noch erndten, und von dem himmlischen Vater doch ernährt werden, und fügt dann die Forderung hinzu, daß man nicht nach solchem trachten, vielmehr es hinter sich lassen, und zuerst nach dem Reiche Gottes fragen solle. Selbst Vater, Mutter, Weib, Brüder, Kinder, Schwestern sind zu verlassen, wenn es seine Nachfolge gilt. So hoch also schlägt er das Glück der Aufnahme in das messianische Reich an, daß er alle Verhältnisse des vormessianischen Lebens, welche jener Aufnahme nur hinderlich sind, gering achtet, und zur bereitwilligen Aufopferung desselben auffordert.

War Jesus, wegen der Unscheinbarkeit seines ersten Auftretens, von selbst genöthigt, diese seine erste Anwesenheit auf Erden nur als die Rolle des messianischen Vorläufers, noch nicht als des wirklichen Messias erscheinen zu lassen, und in dieser Beziehung erst auf seine Wiederkunft zu verweisen: so wurde doch das, was er auf Erden that, die ganze Vollbringung seines Berufes, von seinen Jüngern, in welchen seine Persönlichkeit einen gewaltigen Eindruck hinterlassen, und welche sein tragisches Geschick tief getroffen hatte, mit ganz anderen Augen angesehen. Mit der messianischen Würde dachte man sich nothwendig verbunden, daß der Träger derselben über das Haus Israel ewig herrschen, und daß seines Königreiches kein Ende sein werde. Die jüdischen Obern glaubten darum die Versicherung Jesu, daß er der erwartete Messias sei, am besten

durch seine Hinrichtung zu widerlegen: die Anhänger Jesu aber gingen gerade auf dem entgegengesetzten Wege zu Werk, indem sie zu beweisen suchten, daß Leiden und Tod zu den Merkmalen des nationalen Messias-Begriffs gehöre. Was sie früher in ihnen selbst unbegreiflicher Blindheit nicht erkannt hatten, daß der Messias durch Leiden in seine Herrlichkeit einzugehen habe, ward ihnen jetzt auf einmal aus den Schriften Mosis und der Propheten klar. Viele Unglückspsalmen fing man an messianisch zu deuten: in dem Opferlamme des alten Testamentes, in allem seinem Opferblute sah man nur Vorbilder auf den Tod Jesu. Besonders aber in dem Knechte Jehovah's, welcher, der allerverachteste und unwertheste voller Schmerzen und Krankheit, unsere Krankheit und Schmerzen auf sich lud, den man für den geplagten und von Gott geschlagenen hielt, der aber um unserer Missethat willen verwundet, und um unserer Sünde willen zerschlagen wurde, auf daß wir Friede hätten, und durch seine Wunden geheilt wären, der, ohne selbst eine Sünde gethan zu haben, unter die Sünder gerechnet wurde, der seinen Mund nicht aufthat, wie ein Lamm, da er gestraft und gemartert ward, und zur Schlachtbank sich führen ließ, wie ein Schaf, das vor dem Schäfer verstummt, der nicht drohte, da er litt, sondern es dem anheim stellte, der gerecht richtet: — mußte man in diesem Knechte Jehovah's nicht (Jesaias 53, 4. u. s. w.) bis auf die einzelnsten Züge hinaus den gewaltsamen Tod des unschuldig hingemordeten Jesus verkündigt finden? Von Tag zu Tag richtete man auch die Erzählung von den Leiden und von dem Sterben, das ihn getroffen, überhaupt von seinem ganzen Leben nach solchen messianischen Vorbildern ein, und fand in vielen Stellen, in welchen bis jetzt noch niemand eine Prophezeiung auf den Messias geahnt hatte, nichts als messianische Vorstellungen. Je mehr man die Erzählung der Thatsachen aus dem Leben Jesu selbst nach den messianischen Vorbildern einrichtete, desto gewisser schien es zu werden, daß die Schriften Mosis und der Propheten voll von bis jetzt übersehenen Prophezeiungen auf den hingerichteten Jesus seien. Man hatte also gegen die Juden das von ihnen selbst geschlif-

sene Messer gewendet. Sie hatten in der Hinrichtung Jesu die beste Garantie gefunden, daß ihn niemand als Messias anerkennen oder verehren werde, weil durch seinen Tod das ewige Herrschen über das Volk Israel abgeschnitten schien: die Anhänger Jesu aber, welche bewiesen hatten, daß in alttestamentlichen Schriften ein leidender und sterbender Messias verkündet sei, konnten aber in dem Tode nur ein weiteres und unumstößlich gewisses Merkmal finden, daß Jesus wirklich der Messias, und keines andern mehr zu warten sei.

Ja, dieses Merkmal des Leidens und des Sterbens, welches dem ursprünglichen Messiasbegriffe gänzlich fremd, und sogar entgegengesetzt war, erhob sich bald zu der Würde des wesentlichsten Theiles seines messianischen Geschäftes. Wenn dem Eintritte in das Messiasreich eine Entsündigung des Volkes vorangehen sollte, wodurch hätte eine solche nachhaltiger bewirkt werden können, als dadurch, daß der Messias selbst für das Volk sich aufopferte? Von dem Knechte Jehovah's in Jesaias 53, 4. u. s. w. heißt es ja ausdrücklich, er sei um der Missethaten seines Volkes willen von Gott geschlagen worden; sein dargegebenes Leben wird als ein Schuldopfer bezeichnet. Bald behauptete man auch, Jesus selbst habe schon geäußert, er sei gekommen, sein Leben als ein Lösegeld für Viele hinzugeben. Diese Vorstellung, daß er für uns sei zum Sündopfer gemacht worden, damit wir vor Gott gerecht seien, bildete sich mit schnellen Schritten weiter aus, und der Messias erschien nun vermittelst seines Leidens und Sterbens als der Erlöser und Versöhner seines Volkes.

Wenn man darnach fragt, aus welcher Gewalt denn der Messias die Menschen befreit habe, so dient als Antwort darauf: aus der Gewalt des Teufels, welcher der Fürst dieser Welt ist, und dessen Regimente Alle angehören, welche in das messianische Reich noch nicht aufgenommen sind; dazu ist der Sohn Gottes in der Welt erschienen, die Werke des Satans zu zerstören. Aus der Unterwerfung unter diesen bösen Geist kommen die, welche dem Messias nachfolgen, in das Reich des lieben Sohnes, welcher dereinst noch die ganze feindliche Macht

des satanischen Reiches sich und dem Vater unterwerfen wird. Als Mittel, um die Menschheit in seine Gewalt zu bringen, hatte der Teufel die Sünde gebraucht: wie er die ersten Menschen zu ihr verführt, so verführt er auch die künftigen Geschlechter fort und fort. In Folge der Sünde hatte er den Tod über sie gebracht, und hielt nun die Seelen der Dahingeschiedenen in dem freudenlosen Scheol fest. Das mosaische Gesetz selbst hatte auf seine Uebertretung den Fluch gelegt, und dem zu Folge stand der Teufel in seinem Rechte, wenn er die sündhaften Seelen in seiner Gewalt festhielt. Der Teufel aber, listig, wie er ist, hatte das Gesetz sogar als ein Mittel gebraucht, die arme Menschheit immer tiefer in Sünde und Tod zu verstricken, indem er die Verbote des Gesetzes eben dazu benützte, die Menschen dadurch zu immer neuen Uebertretungen zu reizen. Wollte also Christus die Menschen aus der Herrschaft des Teufels befreien, so mußte er all die verschiedenen Werkzeuge zerbrechen, deren der Teufel sich bediente, um dieselben in seinen Banden festzuhalten, und so hat er denn wirklich nach der Lehre der Apostel in seinem Tode Gesetz, Sünde und Tod überwunden. Er hat den Fluch, welchen das Gesetz für unsere Sünden drohte, in seinem Tode am Holze auf sich genommen, und uns dadurch von dem Fluche des Gesetzes losgekauft, so daß wir jetzt, sofern wir an seiner Kreuzigung Theil nehmen, mit dem Gesetze aus einander gesetzt, und ihm gleichsam gestorben sind. Die Handschrift des Gesetzes, welche gegen uns zeugte, hat er an das Kreuz genagelt und ungültig gemacht. Indem er aber das Gesetz wegräumte, hat er zugleich die Scheidewand aufgehoben, welche Juden und Heiden von einander trennte. Dem Gesetze gemäß war die Strafe, welche seine Uebertreter treffen sollte, der Tod. Also mußte auch dem letzteren die Macht genommen werden, wenn das erstere, das Gesetz, überwunden sein sollte. Seine Seele stieg siegreich aus dem Scheol auf, weil es diesem unmöglich war, ihn zu halten; aber nicht allein ihm zu gut kommt dieser Sieg, sondern durch seine Auferstehung, kraft welcher er der Erstling der Entschlafenen, der Erstgeborene von den Todten geworden ist, hat auch

allen seinen Anhängern der Ausweg aus der Unterwelt sich eröffnet, so daß durch ihn Alle vom Tode auferstehen, wie durch Adam Alle sterben: die Auferstehung selbst aber hat nicht minder, als der Tod Jesu, eine erlösende Wirksamkeit, und namentlich Paulus versichert, daß, wenn Christus nicht auferstanden, unser Glaube eitel, wir noch in unsern Sünden, und die, welche im Glauben an ihn entschlafen, verloren und betrogen wären. Wie aber der Bann des Gesetzes den Tod, so hat Jesus durch sein Sterben selbst den Reiz zur Sünde aufgehoben, welchen das Gesetz enthielt, und den der Teufel so gern gebrauchte, um den Menschen im Guten irre zu machen. Denn vom Himmel aus, wohin er nach seinem Tode eingegangen ist, hat er seinen Anhängern den Geist gesendet, welcher von innen heraus zu allen guten Werken treibt.

Dieser seiner erlösenden Thätigkeit aber geht seine versöhnende zur Seite. Denn indem Christus die Menschheit von allen ihr feindlichen Gewalten, von Gesetz, Sünde und Tod befreite und erlöste, hat er die Scheidewände niedergebrochen, welche zwischen Gott und Menschen befestigt waren, und uns dadurch mit Gott versöhnt, hat Frieden zwischen ihm und uns gestiftet, ist zwischen beiden Theilen der Vermittler geworden, hat uns den freien Zutritt eröffnet, den Geist der Furcht ausgetrieben und den Geist der Kindschaft uns eingeflößt. Weil die Menschen das Gesetz, welches ihnen von Gott zur Befolgung gegeben war, übertraten, und unter der Herrschaft der Sünde beharrten, waren sie ebendamit zu Feinden Gottes geworden, so wie Gott von seiner Seite auf sie seinen Zorn ausgießen mußte. Doch war dieser nicht im Stande, seine Liebe und Barmherzigkeit zu den Menschen zu bewältigen, sondern trotz dem, daß sie der Sünde wegen sich in ein feindliches Verhältniß zu ihm gesetzt, schickte er doch seinen Sohn aus reiner Liebe in die Welt, und gab ihn zum Heil der Menschheit in den Tod. Und er ist so gnädig, daß wenn das feindliche Verhältniß zu ihm in uns aufhört, und dafür ein Verhältniß der Liebe tritt, die Versöhnung von Seiten Gottes alsbald vor sich gegangen ist. Denn von seiner Seite ist die Versöhnung

allbereits thatsächlich geschehen, indem er seinen Sohn als ein Sühnmittel hingab, und die Versöhnung durch seinen blutigen Tod vollzog, so daß Allen, die an den Sohn glauben, ihre Sünden vergeben sind. Christus als Sühnopfer pflegte mit dem Lamme verglichen zu werden aus Veranlassung der Stelle Jesaias 53, 7.; nicht aber ebenso mit andern Thieren, welche dem hebräischen Ritus gemäß zu Sündopfern gebraucht zu werden pflegten. Das Bild von dem Lamme kam vom Passah-Lamme, welches geschlachtet wurde, um mit seinem Blute die Thürpfosten der Israeliten anzustreichen, zum Zeichen für Jehovah, daß hier Israeliten wohnen. Man nannte Jesus das Lamm, das der Welt Sünde auf sich nimmt, das reine unbefleckte, durch dessen theures Blut die Christen aus der Gewohnheit ihrer Sünden losgekauft worden sind. Doch wie als Sühnopfer, so wurde der getödtete Christus auch als Bundesopfer angesehen. Der alttestamentliche Bund wurde durch das Blut von Thieren bekräftigt, der neutestamentliche aber durch das Blut eines göttlichen Vermittlers, des Messias. Es leuchtet aus der Art der Bekräftigung ein, um wie viel höher und dauernder der letztere vor dem ersteren sein muß. Der Brief an die Hebräer hat es sich zur besonderen Aufgabe gemacht, diese Betrachtungsweise des Todes Jesu fast wie in ein System zu bringen, und die Parallele mit dem alttestamentlichen Opfer- und Priesterwesen bis auf die einzelnsten Züge hinauszuführen. Der Verfasser des Hebräerbriefes, welcher besonders das große Sühnopfer, das der Hohepriester alljährlich für das Volk darzubringen hatte, als Vorbild des Versöhnungstodes Jesu auffaßt, läßt sich ernstlich angelegen sein, die Vorzüge des Opfertodes Jesu vor jenem alttestamentlichen Opfer herauszuheben. Der israelitische Hohepriester war ein bloßer Mensch, Christus aber sitzt zur Rechten Gottes und ist über alle Himmel erhaben. Der israelitische Hohepriester ist sterblich, und bald tritt an seine Stelle, wenn seine Jahre vergangen, wieder ein Anderer: Christus aber ist der ewige Hohepriester. Der israelitische Hohepriester muß alle Jahre sein Opfer erneuern: Christus aber hat das seine einmal für allemal dargebracht, er ist der

Stifter einer ewigen Erlösung. Der israelitische Hohepriester mußte vorerst seine eigenen Sünden sühnen, ehe er zur Sühnung des Volkes schreiten konnte: Christus aber war sündlos und rein, und brachte sich für die Sünden der Menschen dar. Und wie will man ein Bundesopfer, zu dessen Schließung thierisches Blut vergossen wird, mit demjenigen vergleichen, zu dessen Bekräftigung der den Bund schließende Priester selbst sein eigen Blut Gott als freiwillige Gabe darbringt? Der israelitische Hohepriester endlich trat, um das Volk zu sühnen, in ein irdisches mit Händen gemachtes Heiligthum: Christus aber thront in dem Himmel selbst, erscheint für uns vor dem Angesichte des Vaters, und vertritt uns alle Zeit. In manchen Stellen des alten Testaments wird Christus als ein solcher Fürsprecher beim Vater dargestellt, dessen Geschäft zur Rechten Gottes es ist, uns unaufhörlich zu vertreten; nach anderen Stellen aber besteht sein jetziges Geschäft nicht sowohl in der Vertretung der Menschheit bei Gott, als in der Herrschaft über alle Dinge. Er ist nach diesen Stellen zur Rechten Gottes nicht sowohl der beständige Fürsprecher, als der königliche Herr. Paulus setzt in dieser Beziehung die Bestimmung hinzu, wenn alles Widerwärtige überwunden, und der letzte Feind, der Tod, an der allgemeinen Auferstehung besiegt sein werde, dann werde der Sohn das königliche Regiment wieder niederlegen, und sich dem Vater, der ihm Alles in die Hände gegeben, unterwerfen.

§. 68.

Verschiedene Ansichten über den Zweck der Menschwerdung Gottes in der älteren Kirche.

In den ersten christlichen Jahrhunderten finden wir bei allen Kirchenvätern den Ruf, Gott sei Mensch geworden, damit wir göttlich werden. Daß Gott in einen menschlichen Leib eingegangen ist, wird der Menschheit sowohl physisch als geistig zu unendlichem Gewinn: weil der Logos (das Wort) mit einem menschlichen Leibe sich verbunden hat, sind durch ihn alle Leiber der Gewalt des Todes entrissen, und werden auferstehen; weil der Sohn Gottes mit einer Menschennatur sich angethan hat, ist das

ganze menschliche Geschlecht geheiligt. Wenn man darnach fragte, wie der Uebergang dieser Wirkungen von Jesu auf die übrigen Menschen bewerkstelligt werde, so antwortete man von einer Seite, es geschehe dieses auf geistige Weise, vermittelst des Glaubens und der Folgsamkeit gegen seine Lehren; von anderer Seite aber machte eine weit materiellere Ansicht sich geltend. Weil der Logos dieselbe Natur angenommen, welche auch wir an uns tragen, so kommt all der Gewinn, welcher der menschlichen Natur durch jene wunderbare Verbindung zu Theil geworden ist, auch Allen zu gute. Die Menschheit wurde einem Leibe verglichen, welcher das, was an einem Gliede geschehen ist, an allen Gliedern mit empfindet, oder einem Taige, dessen Anbruch, und darum die ganze Masse, Christus angenommen habe. Der Logos war das erste Abbild vom Vater, nach ihm gestaltete sich am Menschen das göttliche Ebenbild: war nun dieses durch die Sünde Adams verloren gegangen, wer war passender, das Verlorene wieder herzustellen, als eben der Logos, dessen Nachbild das menschliche Ebenbild war.

Als Hauptzweck seiner Menschwerdung wurde angegeben, daß er die allgemeine Schuld unseres Geschlechtes habe abtragen sollen; er habe sich, um Alle von der alten Uebertretung frei zu machen, für Alle in den Tod dahingegeben. Man betrachtete in älterer Zeit den Tod Jesu mehr als einen erlösenden, denn als einen versöhnenden, und es wurde also an demselben mehr die negative, als die positive Seite hervorgehoben. Die Menschheit war durch die erste Sünde unter das Regiment des Satans gerathen. Der Sohn Gottes machte es sich nun zur Aufgabe, sie von dem Bösen wieder zu befreien, und er hätte, da der Teufel auf unrechtmäßige Art die ersten Menschen verführt, das Recht, demselben mit Gewalt gegenüber zu treten. Aber vollkommen über Alles, wollte der Sohn Gottes gerecht auch gegen den Ungerechten verfahren, und unterließ es darum, die Menschen dem Teufel gewaltsam zu entreißen. Er schloß mit ihm einen ganz gütlichen Handel, und kaufte von ihm, indem er ihm seine Seele als ein Lösegeld für die Menschheit

bot, diese los. Um dieses zu können, mußte er sowohl Gott als Mensch sein. Gott mußte er sein, um dem Teufel wiederstehen zu können, Mensch mußte er sein, um die Menschheit durch seinen Tod loskaufen zu können. Weil man aber annahm, daß der Scheol nicht im Stande war, die Seele Jesu festzuhalten, so drang sich von selbst die Frage auf, wie denn der Teufel verbunden gewesen sei, für ein nur scheinbar empfangenes Lösegeld die Menschheit frei zu geben? Es ist eine merkwürdige Antwort, welche man in der ältesten Kirche darauf gab. Der Teufel, sagte man, sei in bester Form mit Gott übereingekommen, daß ihm die Seele Jesu, welche freilich als die Seele des Gottmenschen mehr werth war, als die Seelen aller Menschen, übergeben werden solle, wogegen er die menschlichen Seelen herausgeben wolle. Daß nun aber der Teufel die göttliche Seele nicht habe festhalten können, daran sei er selber schuld, indem er das bälder hätte bedenken sollen, und es könne darum keinen Grund abgeben, den zwischen Gott und Teufel geschlossenen Vertrag wiederum ungültig zu machen. Der Teufel war also mit einem Worte in diesem Vertrage betrogen. Weil er aber doch sonst nicht gerade so albern ist, daß er auf eine so ungeheure Weise sich prellen ließe, so fragte man auch nach dem Grunde, wie er sich denn auf so grobe Weise habe täuschen können; darauf gab man die Antwort, Jesus habe die Menschengestalt angenommen gehabt, der Teufel, an den Gedanken gewohnt, wie leicht die Menschheit zu bezwingen, habe in Jesus nur den Menschen angesehen, und der Gottheit in ihm vergessen, und darum ganz arglos, indem er die Seele Jesu in seiner Gewalt zu behalten, für kein sonderliches Stück hielt, den Vertrag eingegangen. Bis dahin ist der Handel zwischen Gott und Teufel als ein Tauschvertrag vorgestellt, wobei der letztere der geprellte Theil ist. Wenn der Teufel Jesum als einen Menschen ansah, so schien sein Betragen unbegreiflich, warum er für die Seele desselben, welche ebenso mit Schuld und Sünde belastet sein mußte, wie die der übrigen, die der ganzen Menschheit hätte herausgeben sollen. Man wendete darum, um das Betragen des Teufels zu erklären, die Sache so,

daß man Jesum als den Sündlosen in's Auge faßte, auf welchen der Teufel kein Recht gehabt habe. Weil er ihn aber dennoch geplagt und getödtet, so habe er seine Vollmacht überschritten, und in Folge dessen diejenigen verloren, die er bis jetzt mit einem gewissen Rechte in seiner Gewalt behalten habe. Man verglich Gott mit einem klugen Fischer, der die höhere Natur Christi unter der Lockspeise des Fleisches wie eine Angel verborgen habe; den Teufel aber mit dem gierigen Fisch, welcher mit der Lockspeise auch die Angel verschlang.

Es versteht sich von selbst, daß diese Vorstellung von einem geprellten Teufel nach und nach zu einem Possenspiele sich fortbilden mußte, und daß, je mehr dieses der Fall war, um so weniger dadurch ein religiöses Interesse befriedigt werden konnte. Ueberhaupt konnten die vielfachen Anstöße nicht entgehen, welche durch die Vorstellung eines an den Teufel bezahlten Lösegeldes herbeigeführt werden mußten. Wie konnte der auch auf noch so niedriger Stufe stehende religiöse Sinn so leicht in die Behauptung sich gefangen geben, daß Gott dem Teufel soll etwas abgekauft haben, daß er ihm gar als Lösepreis seinen lieben Sohn geboten, daß Gott und Christus sich der Täuschung nicht geschämt, womit sie den alten Leviathan absichtlich betrogen, daß sie die Mummerei für gut gefunden haben, zu welcher sie, um den Teufel zu überlisten, die menschliche Natur gebrauchten. Besonders Gregor von Nazianz hebt diese Anstöße heraus, bringt aber sich selbst dadurch in keine kleine Verlegenheit. Auf der einen Seite meint er, das Lösegeld müsse doch demjenigen bezahlt werden, welcher die Gefangenen in seiner Gewalt hat, und dieser ist der Teufel; auf der andern Seite aber verwirft er diese Meinung wegen des Unwürdigen, das in dieser Vorstellung liegt. Ebensowenig kann Gregor einsehen, daß das Lösegeld etwa an Gott sollte bezahlt worden sein; denn dieser hielt uns ja nicht gefangen, auch wäre kein Grund abzusehen, warum er an dem Blute seines Sohnes sollte eine Freude gehabt haben. So nicht wissend, ob er sich auf eine oder die andere Seite neigen sollte, zieht sich Gregor auf die nichtssagende und unhaltbare Be-

stimmung zurück, Gott habe das Opfer seines Sohnes angenommen, ohne es gerade verlangt oder zur Heilsordnung nothwendig bedurft zu haben.

Neben dieser Vorstellung von einem an den Teufel bezahlten Lösegeld ging von jeher in der Kirche die andere her, welche in dem neuen Testament ihren Grund hat, daß Jesus Gott als Sühnopfer sich dargebracht habe. Doch darf man nicht glauben, daß sie etwa schon zu der Form der stellvertretenden Genugthuung durch die Uebernahme des der Menschheit gebührenden Leidens ausgebildet gewesen wäre; vielmehr dachte man in der ältesten Kirche an keine andere Art von Genugthuung, als daran, daß der Teufel durch Jesu Tod einigermaßen zu seinem Rechte gekommen sei. Neben solchen äußerlichen Vorstellungsweisen machte bald auch die sich geltend, daß es nicht blos zufällige Willkür, sondern eine aus dem göttlichen Wesen mit Nothwendigkeit folgende Bestimmung gewesen sein müsse, wenn Gott zu dem Zwecke, seine Geschöpfe zu retten, den Tod des eigenen Sohnes gewählt habe. Doch finden wir diese Nothwendigkeit noch nicht, wie in der späteren Genugthuungstheorie, in der Gerechtigkeit, sondern in der göttlichen Wahrhaftigkeit begründet. Gott habe, sagte man, sein Wort darauf gegeben, daß der Mensch, wenn er im Paradiese das Gebot übertrete, des Todes sterben sollte. Der Mensch übertrat es: was blieb Gott, wenn er ein wahrhaftiger sein sollte, übrig, als Wort zu halten? Hielt er aber Wort, so kam er dadurch in Widerspruch mit seiner Güte; denn wollte er seiner Wahrhaftigkeit Genüge thun, so mußte er seine edelsten Geschöpfe zu Grunde richten. Um nun diesen Conflict zwischen Wahrhaftigkeit und Güte, zwischen göttlicher Liebe und Ehre auszugleichen, habe der Logos den menschlichen Leib angenommen, um durch seine Aufopferung die übrigen loszukaufen.

Man hatte, durch diese Art sich die Sache zu denken, so viel gewonnen, daß nunmehr Menschwerdung und Tod des Sohnes Gottes als nothwendig erwiesen waren: aber sich dadurch auch in die Verlegenheit gesetzt, daß bei einer solchen Betrach-

tungsweise die göttliche Allmacht beeinträchtigt zu werden schien, indem man die Frage nicht zurückweisen konnte, ob denn Gott nicht ebensogut auch auf anderem Wege den Menschen hätte helfen können? Man wagte hierauf keine ganz bestimmte Antwort zu geben, und begnügte sich mit der Nachweisung,, diese Erlösungsanstalt sei eben die schicklichste, und den Bedürfnissen der Meuschen angemessenste gewesen. Das setzte man allgemein voraus, nur in Folge des Sündenfalles sei der Tod Jesu nothwendig geworden, und Origenes erklärte ausdrücklich, ohne die Sünde würde das Wort beim Vater geblieben sein, wo es von Anfang an war. Wenn aber gleich die Kirchenväter die Nothwendigkeit des Leidens des Gottessohnes zu beweisen sich noch nicht erkühnten, so forderten doch manche von ihnen die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Logos. Nach der Ansicht des Irenäus ist das Geschaffensein des menschlichen Leibes nach dem göttlichen Ebenbilde, so lange nur ein bloses Wort, bis das Ebenbild selbst, der Logos, sich in einem gleichen Leibe gezeigt, und dadurch in dem menschlichen Geist die Aehnlichkeit mit Gott befestigt hat. Durch diese Behauptung des Irenäus ist doch, wenn gleich viel unreine Vorstellungen von Gott dabei mit unterlaufen, zu nicht geringem Gewinne so viel festgesetzt, daß, um die Gottesebenbildlichkeir des Menschen zur Wahrheit zu machen, auch ohne den Sündenfall die Menschwerdung des Logos nothwendig erforderlich war. Noch reiner ist die nämliche Vorstellung von Athanasius ausgebildet. Gott hätte nach ihm allerdings den Fluch, welcher auf der Menschheit lastete, durch einen bloßen Machtspruch lösen können, und er hätte dadurch auf glänzende Weise seine Macht an den Tag gelegt: aber der Mensch hätte dabei die Gnade nur als eine von außen an ihn kommende, nicht als eine organisch mit ihm vereinigte empfangen, und er wäre durch jenen Machtspruch höchstens gerade so geworden, wie Adam vor dem Falle gewesen war. Aber so gut als Adam würde der durch die göttliche Macht wieder hergestellte Mensch sich auf's Neue wieder haben verführen lassen, und es wäre dadurch nur eine immer neue Widerherstellung des verführten Menschen noth-

wendig gewesen, was nichts als einen fortlaufenden Wechsel von Fall und Wiederherstellung zur Folge gehabt hätte. Deßwegen war es nicht genug an einer in Folge eines göttlichen Machtspruches geschehenen Wiederherstellung der menschlichen Natur, indem die göttliche Natur zu ihr immer in einem blos äußerlichen Verhältniß geblieben wäre, sondern um das immer wiederkehrende Versinken in die Sünde abzuschneiden, mußte die göttliche Natur zur menschlichen ein innerliches Verhältniß sich setzen, sich organisch mit ihr vereinigen, und der Logos innerlich und wahrhaftig sich mit ihr verbinden.

§. 69.

Die Anselm'sche Genugthuungstheorie und die Scholastiker.

Die Versöhnungslehre, welche noch heute sowohl in der katholischen, als protestantischen Kirche gilt, hat Anselm von Canterbury zu ihrem Begründer. Er war der erste, welcher nicht mehr die Rücksicht auf den Teufel oder die göttliche Wahrhaftigkeit bei der Construktion der Versöhnungslehre in den Vordergrund stellte, sondern die göttliche Gerechtigkeit als diejenige Eigenschaft bestimmte, welche im Conflict mit der göttlichen Güte ein stellvertretendes Leiden für die der Strafe verfallene Menschheit erfordert habe.

Anselm ging davon aus, die Niedrigkeit des menschlichen Entstehens und Lebens, das Leiden und der Tod des Sohnes Gottes, welche er zu unserer Erlösung auf sich genommen habe, könne nicht in der bloßen Liebe Gottes zu den Menschen seinen Grund haben: denn die Allmacht Gottes hätte es ja, um die Menschen zu erlösen, blos ein einziges Wort gekostet, und auch seine Weisheit hätte darein einstimmen müssen, indem kein Grund für sie vorhanden war, ohne Noth all' jenes Unwürdige zu übernehmen. Dem Teufel war Gott nichts Anderes, als Strafe schuldig, und darum konnte Gott auch nicht aus Rücksicht auf diesen etwa die ganze Niedrigkeit des menschlichen Lebens, ja Leiden und Tod auf sich genommen haben. Um deßwegen eine neue Ansicht zu begründen, hält Anselm eine

Untersuchung über die Begriffe von Sünde, Strafe und Sündenvergebung für nothwendig. Sündigen, sagt Anselm, sei nichts Anderes, als Gott nicht geben, was man ihm schuldig ist. Jede vernünftige Creatur aber ist ihm schuldig, alles ihr Wollen unter das seinige zu unterwerfen. Wer Gott diese Ehre nicht erzeigt, der hat ihm das seinige genommen, und das heißt sündigen. Der Schöpfer aber kann am allerwenigsten dulden, daß das Geschöpf ihm seine Ehre raube; er muß seine Würde aufrecht halten, und darauf bestehen, daß, wenn ihm etwas geraubt wird, dieses ihm wiederum erstattet werde. Also von Seiten Gottes schon kann die Sünde nicht ungestraft hingehen, weil er, wenn er sie dulden wollte, ein Unrecht gegen sich selbst beginge: aber auch von Seiten der Welt würde das Hingehenlassen der Sünde nichts als Unordnung zur Folge haben, indem durch die letztere die Schönheit und Harmonie der Welt zerstört wird, was Gott als Weltregent nicht dulden kann. Es bleiben also nur zwei Wege übrig: entweder muß der Mensch Gott freiwillig das wiederum zurückgeben, was er ihm genommen hat, und zwar muß er um des Gott angethanen Schimpfes willen demselben mehr erstatten, als er entzogen hatte; oder muß Gott das ihm Genommene mit Gewalt wieder an sich ziehen. Jenes wäre eine freiwillige, dieses eine unfreiwillige Genugthuung. Die unfreiwillige Genugthuung nun oder die Strafe vollstreckt Gott an dem Menschen so, daß er seine Ehre auf Kosten des Sünders wieder herstellt, indem er demselben die Seligkeit und alle Güter, deren er ohne die Sünde theilhaftig wäre, entzieht. Alles, was der Mensch an sittlichen oder religiösen Leistungen Gott darbringt, das ist er ihm schuldig, und es ist also unmöglich, dadurch irgend etwas Vergangenes gut zu machen; der Mensch, welcher einmal in die Sünde gefallen ist, kann Gott keine Genugthuung leisten, auch wenn er den besten Willen dazu hätte, und eben darum muß auch die Strafe unausbleiblich drohend über ihm bleiben. Man soll bedenken, sagt Anselm, daß der Mensch, wenn in der einen Wagschale der göttliche Wille und in der andern die ganze Welt liegen würde, um der ganzen Welt willen nicht

gegen das göttliche Gebot handeln soll. Offenbar nun müßte der Mensch, wenn er Gott genug thun wollte, mehr geben, als Das werth ist, um dessen Preis er nicht hätte sündigen sollen, d. h. mehr als die ganze Welt oder Alles außer Gott. Wie sollte es aber dem Menschen möglich sein, zu seiner Genugthuung Gott mehr zu geben, als die ganze Welt? Weil also für den sündigen Menschen jeder Weg zur Seligkeit verschlossen ist, indem er die verdiente Strafe nicht von sich abzuwenden vermag, so scheint er unwiederbringlich der Verdammniß hingegeben.

Bis dahin hat sich der Anselm'sche Beweis nur mit Bezug auf die göttliche Gerechtigkeit fortbewegt. In dem weiteren Verlaufe nun aber kommt der Gegendruck in Betracht, welcher gegen die Gerechtigkeit von der göttlichen Güte ausgeht. Es wäre ebenso ein Widerspruch gegen die göttliche Weisheit, wenn Gott das vortrefflichste seiner Werke, die vernünftige Creatur, zu Grunde gehen lassen wollte, als es mit seiner Güte unvereinbar ist, daß er das Liebes-Werk, welches er in der Schöpfung an dem Menschen angefangen, nicht bis zu Ende bringen sollte. Weil aber die Gerechtigkeit für die Sünde der Menschen Genugthuung verlangt, so sind der göttlichen Güte gleichsam die Hände gebunden, und wenn es ihr gestattet sein soll, rein ihrem Zuge zu folgen, so ist die Aufgabe, ein Wesen aufzufinden, welches der göttlichen Gerechtigkeit die nöthige Genugthuung für den Menschen zu leisten geeignet ist. Dieses muß so beschaffen sein, daß es Gott für die Sünde des Menschen mehr zu entrichten vermag, als die ganze Welt, oder als Alles, was außer Gott ist. Von dem Seinigen aber kann nur ein solches Wesen so Vieles geben, welches selbst mehr ist, als Alles außer Gott. Mehr aber, als Alles außer Gott, ist nur Gott selbst. Die geforderte Genugthuung also kann von Niemand als von Gott selbst entrichtet werden. Weil sie aber für Menschen geleistet werden soll, so muß es andererseits ein Mensch sein, der sie bringt. Wenn demnach nur ein Gott sie leisten kann, ein Mensch aber sie leisten muß, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß Gott als Mensch oder der Gottmensch sie zu brin-

gen habe. Die Genugthuung nun, welche der Gottmensch darbringt, kann nicht in dem thätigen Gehorsam bestehen, mit welchem er sich Gott ergibt, denn diesen ist, wie jede vernünftige Creatur, so auch der Gottmensch, Gott zum Voraus schuldig. Den Tod aber zu erdulden ist er weder physisch genöthigt, denn er ist allmächtig, noch moralisch schuldig, denn er ist sündlos, und darum kann sein freiwilliger Tod für die geforderte Genugthuung gelten. Das Leben des Gottmenschen ist das höchste von allen Gütern, und die Darbringung desselben eine in's Unendliche überwiegende Genugthuung. Denn, so führt Anselm seinen Beweis zu Ende, ein so großes Opfer, wie die Hingabe eines so köstlichen Lebens ist, kann Gott nicht unbelohnt lassen. Für sich aber, der Alles schon zuvor hat, kann der Gottmensch keine Belohnung erhalten. Darum muß Gott es ihm freistellen, die verdiente Belohnung abzutreten an wen er will. An wen anders aber könnte er dieses schicklicher überlassen, als an die Menschen, welche derselben am meisten bedürfen, und weil er selbst auch Mensch war, seine Brüder, seine natürlichen Erben.

Man irrt sich, wenn man glaubt, der Anselm'sche Beweis habe bei den Scholastikern sogleich vollen Eingang gefunden. Abälard z. B. war zwar darin ganz mit Anselm einverstanden, daß der Teufel aus dieser Lehre zu entfernen sei: fand aber nicht, wie Anselm, als die Wirkung des Todes Jesu, die Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit, sondern setzte die erlösende Kraft des Leidens und Sterbens Jesu nur darein, daß die Menschen durch den unaussprechlichen Beweis von Liebe, welchen Gott durch die Sendung und Hingabe seines Sohnes gegeben habe, zur Liebe und zum freudigen Gehorsam gegen diesen umgewandelt worden seien. Auch Petrus Lombardus hebt gerade, wie Abälard, vor Allem die Liebe heraus, welche durch Jesu Tod in uns erregt worden sei. Am meisten finden wir die Anselm'sche Genugthuungslehre von Thomas von Aquino berücksichtigt. Weil der Gegenstand, gegen welchen wir uns vergingen, ein unendlicher ist, so sei, meint Thomas, auch die Schuld eine un-

endliche. Daß die Genugthuung Christi aber trotz der Unendlichkeit der Schuld doch eine in's Unendliche überwiegende sei, sucht er theils aus der Größe der Liebe, mit welcher Christus litt, theils aus der Größe der Schmerzen, die er übernahm, theils aus der Würde seiner gottmenschlichen Person zu beweisen.

Die Anselm'sche Beweisführung war darauf angelegt, darzuthun, daß die Menschwerdung und der Tod Jesu zur Erlösung durchaus nothwendig gewesen sei. Es konnte aber nicht anders sein, als daß es den Kirchenlehrern, die so hohe Begriffe von der göttlichen Allmacht und Wahlfreiheit hatten, sehr vermessen erscheinen mußte, Gott an einen besondern Weg gleichsam binden zu wollen. Man behauptete darum bald, von dem Standpunkte Gottes aus sei nicht blos dieser einzige Weg zur Erlösung möglich gewesen, vielmehr wäre es ihm freigestanden, auf jedem anderen Wege die Menschheit mit sich zu versöhnen: aber, setzte man hinzu, von den etwa offenstehenden Wegen zur Erreichung des Zweckes sei jedenfalls der von Gott gewählte der für die Menschheit schicklichste und dienlichste gewesen. Selbst Thomas von Aquino erkühnt sich nicht, zu behaupten, das Leiden Jesu sei so nothwendig gewesen, daß es nicht auch hätte unterbleiben können, ja er findet sogar die Berufung auf die innere Nöthigung durch die göttliche Gerechtigkeit für unerlaubt, weil auch diese unter dem unbeschränkten Willen Gottes stehe. Hätte Gott der Menschheit ohne Genugthuung vergeben wollen, so hätte er es auch gekonnt, eben weil er es gewollt. Denn durch die Sünde der Menschen sei die Person Gottes selbst beleidigt worden, und eine persönliche Beleidigung hätte er, als der höchste Richter, ebensogut, wie jeder menschliche, der nur ein Verbrechen gegen andere, von ihm verschiedene Personen oder gegen den Staat zu ahnden durch die Gerechtigkeit gezwungen ist, ungestraft hingehen lassen können. Wenn Thomas von Aquino also gleich nicht gemeint ist, den Tod Jesu gerade als das einzig mögliche Mittel zur Erlösung der Menschheit festzusetzen, so fügt doch auch er die Behauptung bei, durch das gerade gewählte Mittel

sei der Zweck am besten und schicklichsten erreicht worden, indem durch den Tod Jesu dem Menschen nicht allein die Schuld abgenommen, sondern von Seiten Gottes ein ermunternder Liebesbeweis, von Seiten Jesu ein erhabenes Tugendbeispiel gegeben worden sei. Weil aber Gott ein weiser und heiliger ist, so scheint doch offenbar für ihn das beste und zweckdienlichste Mittel auch das nothwendige zu sein. Thomas aber scheut sich doch, dieser Folgerung sich hinzugeben, und schneidet sie immer wieder durch den Gedanken an die Allmacht ab, welche, um einen Zweck zu erreichen, wählen konnte, was sie wollte. Allerdings, meint er, hatte Gott einmal beschlossen, daß die Erlösung durch das Leiden Jesu vermittelt werden sollte, so mußte es auch so kommen, und konnte nicht mehr anders geschehen: aber daß er es gerade so beschloß, das hing rein von seiner Willkür ab.

Beinahe gerade, wie bei der Untersuchung, ob die Menschwerdung und der Tod Jesu zur Erlösung nothwendig gewesen seien, verhält sich Thomas von Aquino in der Frage, ob der Sohn Gottes auch dann Mensch geworden sein würde, wenn Adam nicht gesündiget hätte. So sehr die Behauptung, daß der Sohn auch in dem Falle in der Welt erschienen sein würde, wenn keine Sünde gewesen wäre, in den Sinn seines Systemes paßt, so konnte er es doch nicht in Rücksicht auf die Vollkommenheit Gottes über sich gewinnen, eine ganz unbedingte Nothwendigkeit der Menschwerdung zu behaupten, sondern er flüchtet sich immer in die Willkür Gottes zurück, welchem es freigestellt sein müsse, Mensch zu werden oder nicht. Unsere Sache aber sei es, uns an die heilige Schrift zu halten, in welcher die Menschwerdung überall als die Veranstaltung gegen die Sünde dargestellt sei.

Am schrankenlosesten machte Duns Scotus als das höchste Prinzip die göttliche Wahlfreiheit geltend. Ihm ist die Menschwerdung ein rein beliebiger Akt Gottes, in nichts durch die Rücksicht auf die Sünde des Menschen bedingt. Gott stand es völlig frei, Mensch zu werden oder nicht; wollte er es aber werden, so wollte er es, ob Adam fiel, oder nicht.

Wie wir gesehen haben, verwickelten sich die Vorgänger des Duns Scotus in einen bösen Widerspruch, indem sie einerseits eine Nothwendigkeit oder auch nur Schicklichkeit der Menschwerdung behaupteten, dieselbe aber gleich wieder durch die zu Gunsten der göttlichen Allmacht eingelegte Verwahrung zurücknahmen. Folgerichtiger ging Duns Scotus zu Werke, welcher den ganzen Prozeß der Erlösung aus der göttlichen Willkür ableitete. Anselm hatte, wie wir uns erinnern, die einzelnen Stücke des Erlösungswerkes durch verschiedene und künstliche Klammern aneinandergefügt. Alle die Bänder wurden von Duns Scotus wieder aufgelöst, und die Erlösung als ein Werk betrachtet, dessen Partieen einzig und allein vom göttlichen Belieben zusammengehalten werden. Alle die Sätze, welche Anselm aufgestellt hatte, wurden von ihm in Zweifel gezogen. War Anselm von der Behauptung ausgegangen, der Mensch habe von Gott erlöst werden müssen, so entgegnete Duns Scotus darauf: allerdings, wenn Gott den Menschen zur Seligkeit vorher bestimmt hatte, so mußte er ihn auch erlösen; ob er ihn aber dazu bestimmen wollte, das stand ihm so vollkommen frei, als alle seine Handlungen nach Außen in seiner Willkür stehen. Anselm hatte auseinandergesetzt, die Erlösung habe ohne Genugthuung durch einen stellvertretenden Tod nicht geschehen können: darauf erwiederte Duns Scotus, das sei nicht wahr, vielmehr seien Gott vermöge seiner Allmacht die verschiedensten Wege offen gestanden, die Erlösung zu vollbringen. Anselm hatte bewiesen, die Erlösung habe nur von einem Gottmenschen geleistet werden können. Duns Scotus läugnet die Möglichkeit eines solchen Beweises. Man könne weder beweisen, daß der Genugthuende Gott, noch daß er Mensch sein mußte. Denn, meint Duns Scotus, die Schwierigkeit, welche darin liegt, daß es eine andere Person ist, welche für die Anderen genug gethan haben soll, könne keinem entgehen: wenn es aber wahr sei, daß Gott wirklich die Genugthuung des Einen für den Andern angenommen habe, so hätte Gott, wenn er es so für gut gefunden hätte, ebensogut auch einen Engel durch Dar-

bringung einer Gott gefälligen Handlung für die Menschen genug thun lassen können. Namentlich aber die weitere Behauptung Anselm's, daß die Genugthuung des Gottmenschen eine vollständige, ja überschwengliche gewesen sei, sucht Duns Scotus auf verschiedene Weise zu widerlegen. Er erklärt die Anselm'sche Behauptung, daß dem Leiden Christi ein unendlicher Werth zukomme, welcher zur Tilgung unendlicher Sünden hinreicht, geradezu für übertrieben. Ein unendliches Verdienst sei nicht das eines creatürlichen, sondern eines ungeschaffenen Willens; eben darum aber auch kein Verdienst mehr. Das Subjekt des Verdienstes Christi sei seine menschliche Natur, und mithin ein endliches, sein Verdienst also könne kein unendliches, sondern blos ein rein endliches sein. Zwar zieht auch Duns Scotus nicht in Abrede, daß das Verdienst Christi zur Tilgung unendlicher Schuld hinreichend sei: aber nur schreibt er dem Verdienste Christi selbst nicht diese Kraft zu, sondern behauptet, Gott nehme es vermöge seines Wohlgefallens für genügend an. Wenn Gott das Verdienst Christi gleich als Genugthuung für die unendliche menschliche Schuld angenommen habe, so habe es an und für sich doch nichts weiter, als einen endlichen Werth. Im Uebrigen läßt Duns Scotus die Vorstellung gar nicht gelten, daß die Sünde des Menschen eine unendliche sei. Dadurch, daß das menschliche Sündigen sich auf den unendlichen Gott beziehe, könne es innerlich für sich noch nicht unendlich werden, höchstens etwa äußerlich diese Benennung erhalten. Die endliche Stärke der Neigung, mit welcher er sich früher von Gott abkehrte, könne jeder Heilige durch gleich starke Hinwendung zu Gott wiederum aufwiegen.

Alles also, was Christus zur Erlösung der Menschen gethan hat, war nach Duns Scotus blos zufällig und nur etwa insofern nothwendig zu nennen, als es geschehen mußte, weil Gott es beschlossen hatte. Der göttliche Beschluß selbst aber hätte ja ebensogut auch ein anderer sein können. Wenn nun die Uebernahme seines Leidens für Jesum keine göttliche Nothwendigkeit war, so konnte sie nur eine That seines freien

Willens sein. Merkwürdig ist in dieser Beziehung, daß Duns Scotus von seinem Standpunkte aus sogar der rationalistischen Ansicht von der Wirksamkeit Jesu nahe kommt. Jesus, sagt Duns Scotus, habe, um die Juden zu bessern, und sie namentlich vor der pharisäischen Heuchelei zu retten, lieber sterben, als die Wahrheit verschweigen wollen, und so sei er für die Wahrheit gestorben. Auch die Ansicht, daß Duns Scotus es für möglich findet, es könnte wohl auch jeder Mensch für sich genug thun; denn Gott hätte wohl jeden Einzelnen zur Tilgung der angeborenen und selbst zugezogenen Schuld befähigen können, ist ganz rationalistisch. Ist damit auf der einen Seite in Duns Scotus, welcher den absoluten Willen als grundlose Willkür faßt, der Supranaturalismus auf die höchste Spitze getrieben: so schlägt er unwillkürlich in ihm von selbst in den Rationalismus über. Man sieht deßwegen schon in der Versöhnungslehre des Duns Scotus die Keime der Auflösung dieses Dogma. Aber sie konnte erst zum völligen Ausbruch kommen, nachdem das Dogma sich zu seiner Reife ausgebildet hatte, wie dieses in der protestantischen Kirche geschehen ist.

§. 70.

Die Lehre der Protestanten vom doppelten Gehorsam und vom dreifachen Amte Christi.

Weil die Reformation aus dem tiefsten Gefühl der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit hervorging, so versteht sich von selbst, daß sie sich weniger an Duns Scotus halten konnte, und vielmehr die Bestimmungen Anselm's und Thomas von Aquino, welche die Sünde der Menschheit als eine unendliche Verschuldung, die nur durch einen unendlichen Preis wieder gut gemacht werden könne, aufgefaßt hatten, für besonders annehmlich fand. Ein unendlicher Werth kommt nach der Lehre der Reformatoren der von Christo geleisteten Genugthuung schon ihrem inneren Wesen nach zu, weil die genugthuende Person der Sohn Gottes selber war, mit welchem die menschliche Natur sich so vereinigt hatte, daß wenn diese litt, auch die göttliche Natur das von der menschlichen erdul-

dete Leiden sich aneignete. Beide Naturen also mußten zusammenwirken um unsere Erlösung zu vollbringen: es konnte dieses nicht durch die bloße Menschheit geschehen, weil diese nicht für die Sünden aller Welt genug thun konnte; aber auch nicht durch die bloße Gottheit, weil diese nicht zwischen uns und dem Vater hätte vermitteln können.

Wir erinnern uns, daß Anselm dem Gehorsam, welchen Christus in seinem Leben bewies, keine genugthuende Kraft zusprach, weil Jesus denselben so gut als jede andere Creatur Gott für sich selber schuldig gewesen sei. Nur zum Sterben sei er nicht verpflichtet gewesen, weil er ohne Sünde war, und nur vermittelst seines Todes, den er freiwillig übernahm, habe er genugthun können. Es ist freilich eine sonderbare Unterscheidung, welche Anselm hier macht. Denn hatte der Gottmensch dem Tode mit freiem Willen ohne Beruf sich hingegeben, so war er nichts Anderes, als ein Selbstmörder: gehörte aber sein Tod zu seinem Berufe, so konnte er, eben weil er ihn schuldig war, so wenig als sein im Leben bewiesener Gehorsam für Andere genugthuend sein. Die protestantische Kirche nun läugnete, daß Christus zum Gehorsam, sei es im Leben, sei es im Sterben, verpflichtet gewesen sei, und ohne Einsicht, daß dadurch dem Leben Jesu jeder moralische Halt genommen wird, wurde die gleiche genugthuende Wirksamkeit aus dem Gehorsam, welchen er sowohl im Leben als im Sterben bewies, abgeleitet.

Man hatte bis jetzt das unsträfliche Leben Jesu mehr nur als die Bedingung betrachtet, durch deren Erfüllung sein Leiden die ihm zugeschriebene genugthuende Kraft erhielt. Wenn man auch von einem Verdienste seines Thun's sprach, so wollte man nichts Anderes damit sagen, als daß das Leiden Jesu, hätte er ein sündhaftes Leben geführt, ein selbstverdientes gewesen wäre, und eben darum auch nicht hätte erlösen können. Das unsträfliche Leben war dem Leiden des Erlösers als eine nothwendige Voraussetzung untergeordnet worden: die protestantische Kirche aber nun ordnete das sündlose Leben dem Leiden Jesu in gleicher Wirksamkeit bei, und theilte nunmehr

seinen Gehorsam in zwei Stücke, in einen thuenden und leidenden, ein. Dem thätigen Gehorsam wurde die positive Wirkung zugeschrieben, unser mangelndes Verdienst ersetzt zu haben, dem leidenden Gehorsam aber die negative Wirkung, daß durch denselben unsere Schuld- und Strafwürdigkeit getilgt worden sei.

Man theilte sofort die ganze Thätigkeit Christi zum Besten der Menschen in drei verschiedene Felder ein, indem man sein prophetisches, sein hohepriesterliches und sein königliches Amt unterschied. Als Prophet hat Christus den Menschen den Willen Gottes in Bezug auf ihre Beseligung geoffenbart durch Lehre und Beispiel. Zunächst vollzog er dieses Amt selbst und persönlich, hernach ließ er es in seinem Namen durch seine Jünger vollbringen. Als wahrhaften Propheten bestätigten ihn bei dieser Wirksamkeit die Wunder und Weissagungen, welche seine Lehre und Beispiel begleiteten. Als Hohepriester wurden Christo zwei Functionen zugeschrieben, die Genugthuung und die Vertretung. Zuerst hat Christus nämlich für die Sünden der ganzen Welt gebüßt, und uns die Seligkeit verdient, indem er dasjenige that und litt, was wir zu thun und zu leiden gehabt hätten, ja selbst die Höllenstrafe nicht ausgenommen. Dieß ist seine für uns geleistete Genugthuung. Um aber das erworbene Heil uns wirklich zuzuwenden, macht er sein Opfer vor dem Vater geltend, indem er für die Sünder fürbittet, und, seine blutigen Wunden vorzeigend, sich für uns verwendet. Dieß ist seine Vertretung für uns beim Vater. Als König kommen Christo die drei Reiche, der Macht, der Gnade und der Herrlichkeit, zu. An sich gehörte ihm die königliche Würde von jeher, auch während des Standes seiner Erniedrigung: aber in die volle Ausübung derselben ist er erst seit der Zeit seiner Erhöhung eingetreten. Das Reich der Macht, über welches Christus die Herrschaft führt, erstreckt sich über die ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung, und der Gottmensch regiert darüber allmächtig und allgegenwärtig in Einheit mit dem Vater. Das Reich der Gnade ist ein engerer Kreis in dem Reiche der Macht, die Kirche nämlich, welche

Christus auf Erden sammelt, leitet und gegen alle sichtbare und unsichtbare Feinde schützt. Das Reich der Herrlichkeit aber ist jenseits dieser Welt, begreift jetzt die gutgebliebenen Engel in sich und wird einst von allen denjenigen, welche von Christo in das Gnadenreich der Kirche sich hineinziehen ließen, als von Seligen bevölkert sein.

Vergleicht man die drei Aemter mit einander, so gilt, als das wichtigste unter ihnen, das hohepriesterliche. Denn vergeblich wäre es gewesen, hätte Christus auch als Prophet gelehrt, wenn er uns nicht zugleich durch Leben und Tod erlöst hätte. Auch als König würde er, wäre er nicht Hohepriester, nur über ein Reich der Macht zu regieren haben, nicht aber auch über die beiden andern Reiche der Gnade und der Herrlichkeit. Wenn aber gleich das hohepriesterliche Amt als das höchste anzusehen ist, so könnte es doch auch nicht für sich allein bestehen, vielmehr um es fruchtbar zu machen, muß es vom prophetischen und königlichen Amte nothwendig begleitet sein. Wenn Christus als Prophet nicht den Menschen den göttlichen Rathschluß der Erlösung und deren Bedingungen kund gethan hätte, so könnten sie sich dieselbe ja nicht aneignen: hätten sie sich dieselbe aber auch angeeignet, so müßte sie wieder verloren gehen, wenn Christus nicht als König das ihm untergebene Gnadenreich gegen die feindlichen Angriffe des Teufels beschützen würde.

Die Frage, ob der Sohn Gottes auch dann Mensch geworden sein würde, wenn Adam nicht gefallen wäre, kam auch in der protestantischen Kirche zur Sprache. Andreas Osiander behauptete, ohne die Menschwerdung Gottes würde dem göttlichen Ebenbilde, nach welchem der Mensch gemacht ist, die wahrhaftige Realität gefehlt haben; Engel und Menschen wären ohne ihn ein Rumpf ohne Haupt, und wenn es erst die Sünde gewesen sei, in Folge deren die Menschwerdung des Sohnes Gottes herbeigeführt wurde, so hätte man ihr die wahrhafte Verwirklichung des Sohnes Gottes zu verdanken. Von Ewigkeit her habe Gott die Menschwerdung beschlossen gehabt, und Alles, was geschaffen worden, sei nur um Christi

willen und aus Rücksicht auf ihn geschaffen worden. Die protestantische Lehre verhielt sich gegen diese Behauptung Osianders negativ. Sie gab so viel zu, daß wenn Gott das All' hätte vollenden und zu den beiden Stufen der Natur und der Gnade noch die der persönlichen Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen als Schlußstein hätte hinzufügen wollen, er dieses allerdings ohne den Vorgang eines Sündenfalls gekonnt hätte: das andere aber, daß Gott diese Sache wirklich gewollt hätte, läugnete der Protestantismus; denn Gott könne vermöge seiner Allmacht, ohne Nachfrage nach der Creatur, beschließen was er wolle. Die Schrift setze einmal die Menschwerdung Gottes immer mit der Sünde in Verbindung; weiter dringen zu wollen, als die Schrift uns weise, sei als verkehrter Vorwitz und sträfliche Vermessenheit zu bezeichnen.

§. 71.

Auflösung der kirchlichen Versöhnungslehre.

Der römische Katechismus drückt den Obersatz der christlichen Erlösungslehre mit den Worten aus, durch Gottes unaussprechliche Gnade sei dem Menschen zugestanden worden, daß einer für den andern genugthun, einer an des andern Stelle dessen Schuld an Gott entrichten könne. Diesen Satz nahm der Katholicismus allgemein in sich auf, indem er einem jeden Menschen die Fähigkeit einräumte, mit Hilfe der Gnade Gottes überverdienstliche Werke zu verrichten, und durch ihren Ueberschuß das Deficit, welches in andern Mitgliedern der Kirche vorhanden ist, vermöge der Gemeinschaft der Heiligen zu decken. Die protestantische Kirche dagegen dehnte den Satz nicht so weit aus, sondern schränkte die Fähigkeit, überverdienstliche Werke zu verrichten, allein auf Christum ein: er allein hat einen Ueberschuß von Gerechtigkeit, welchen er an Andere übertragen kann, und alle übrige ohne Unterschied haben für sich nicht nur nichts übrig, sondern, wenn sie ihre Blöße bedecken wollen, können sie dieß nur aus seinem Reichthum thun. Die protestantische Kirche meinte, dadurch einen Vorzug vor der katholischen gewonnen zu haben; in der That

aber ist ihr Vorsprung kaum der Rede werth. Wenn ein einziger Mensch, und ist dieser gleich der Gottmensch, mehr zu thun vermag, als er für sich schuldig ist, warum sollten dieses, zumal wenn sie von ihm unterstützt sind, nicht auch andere können? Und, sagt Strauß, sind im Verhältniß zu ihm die Schranken der übrigen menschlichen Persönlichkeit in der Art durchbrochen, daß Verdienst von ihm auf die übrigen übergehen kann, so läßt sich nicht absehen, warum die gleiche Zoll- und Transportfreiheit nicht zwischen allen in schrankenlosester Gegenseitigkeit stattfinden sollte. Das Verfahren der protestantischen Kirche, welche für die andern Menschen, Christum ausgenommen, die Fähigkeit, überverdienstliche Werke zu verrichten, verneint, ist ein halbes, und darum wenig besagendes. Die Socinianer haben dieses wohl eingesehen; gingen darum noch einen Schritt weiter, und stellten einen Ueberschuß und eine Uebertragbarkeit des Verdienstes auch bei Christo in Abrede.

Sündenvergebung in Folge von Genugthuung, sagen die Socinianer, sei ein Begriff, welcher sowohl den göttlichen Vollkommenheiten, als auch sich selbst widerspreche. Er widerspreche den göttlichen Vollkommenheiten, weil es undenklich sei, daß Gott nicht auch ohne Genugthuung den Menschen ihre Sünden vergeben könne, und daß er dieses nicht gewollt habe. Hätte Gott zur Sündenvergebung einer Genugthuung nothwendig bedurft, so wäre seine Befugniß ja beschränkter, als die eines jeden Menschen. Denn nach der altkirchlichen Theorie sind Sünden nichts Anderes, als persönliche Beleidigungen Gottes; stände es ihm also nicht frei, sie zu vergeben, wenn und wie er wolle, so wäre er ja in seiner Freiheit beschränkter, als jeder Mensch. Wollte man aber zugeben, Gott habe ohne Genugthuung wohl vergeben können, und dieses nur nicht gewollt, so wäre das eine Behauptung, die doch gar zu sehr gegen seine Güte verstieße.

Außerdem aber, fuhren die Socinianer fort, sei der Begriff einer Sündenvergebung aus zwei Bestandtheilen zusammengesetzt, welche gegenseitig sich ausschließen. Die Vergebung sage aus, daß die Schuld erlassen werden soll; im

Begriff der Genugthuung aber liege, daß dieselbe eingefordert werde. Das, daß ein Anderer bezahle, als derjenige, welcher eigentlich zu bezahlen schuldig sei, mache keinen Unterschied, da ja Gott als der Gläubiger die Schuld bezahlt erhält, mithin auch nichts schenkt. Von einer Erlassung der Schuld könne gar nicht die Rede sein; es sei nichts als eine Vertauschung des Schuldners und des Selbstzählers.

Wenn aber eine solche Vertauschung des Schuldners mit dem Selbstzähler die Grundlage der kirchlichen Genugthuungslehre ausmache, so liege gerade hierin wieder etwas Undenkliches. Denn weder Verdienst, noch Schuld und Strafe könne so, wie die Kirche davon rede, an einander übertragen werden. Das Gesetz verlange nicht überhaupt blos das gute Werk, sondern auch, daß es von demjenigen selbst vollbracht werde, der unter dem Gesetze stehe; und Schuld und Strafe seien nicht etwa wie Geldschulden, die Einer für den Andern bezahlen könne, sondern etwas Persönliches, etwas an dem Einzelwesen Haftendes. Eine Geldschuld sei allerdings bezahlt, wenn sie auch nicht der Schuldner selbst, sondern ein Anderer für ihn bezahlt habe; eine sittliche Schuld aber müsse von demjenigen gebüßt werden, der sie sich zugezogen; wollte sie ein Anderer büßen, so sei sie gar nicht gebüßt. Hätte aber Gott wirklich eine solche Veranstaltung getroffen, daß Schuld und Strafe von dem Schuldigen auf den Unschuldigen übertragen wurde: was sollte man von ihm denken? Die Schuldner waren ja in seiner Gewalt, warum strafte er sie nicht? Oder wenn er ihnen verzeihen wollte, warum that er es nicht, ohne seinen Zorn gleichsam zum Ersatze an einem Unschuldigen ausgelassen zu haben? Man meine, die stellvertretende Strafe sei zur Ausgleichung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit nothwendig gewesen: heißt das aber Güte, wenn ich dem Einen schenke, was ich dem Andern genommen habe, oder ist das Gerechtigkeit, wenn ich die Strafe, welche dem Schuldigen gehört, auf die Unschuldigen überwälze? Wird nicht vielmehr hiedurch die Gerechtigkeit, welche sich genugthun will, selbst zur empörensten Ungerechtigkeit? Gott sagt selbst in 5. Mosis 24, 16.: die

Väter sollen nicht für die Kinder, noch Kinder für die Väter sterben, sondern ein jeglicher soll für seine Sünde sterben: dürfte er etwa bei Christo allein eine solche unglaubliche Ausnahme machen? und Hesekiel 18, 20. versichert er abermals, der Sohn soll nicht die Missethat des Vaters, und der Vater nicht die Missethat des Sohnes tragen, sondern des Gerechten Gerechtigkeit soll über ihm sein, und des Ungerechten Ungerechtigkeit über ihm sein: wie sollte doch Gott von diesem seinem eigenen Worte abgewichen sein, und den eigenen Sohn für fremde Schuld bestraft haben? Alles dieses aber auch zugegeben, daß Verdienst und Schuld von einem auf den anderen übertragen werden könne, wie sollte man denn in irgend einer Person einen solchen Ueberschuß des Verdienstes auffinden können. Denn gesetzt auch, es gäbe einen solchen, welcher des ewigen Todes für sich nicht schuldig wäre, so gäbe es doch gewiß keinen, welcher nicht für sich selbst die Pflicht hätte, dem göttlichen Gesetze Gehorsam zu leisten.

Faustus Socinus begnügt sich aber nicht, nur im Allgemeinen die Unmöglichkeit einer stellvertretenden Genugthuung nachgewiesen zu haben, sondern zeigt auch noch im Besonderen, daß, wenn man auch die Denkbarkeit einer solchen Genugthuung zugeben wolle, doch wenigstens Christus nicht dieselbe geleistet habe, und nicht habe leisten können, und zwar ebensowohl nach seinem thuenden, als nach seinem leidenden Gehorsam. Die Strafe, welche wir um unserer Sünde willen verdient hatten, war der ewige Tod. Wollte Christus also für uns einstehen, so hätte er den ewigen Tod, den wir verdient, erleiden müssen. Dieses that er aber nicht, denn er ist ja auferstanden. Außerdem aber hat ein jeder Einzelner von uns um seiner Sünden willen den ewigen Tod verdient; ebensoviele Tode also, als jemals Menschen gelebt haben, leben und noch leben werden, sind verwirkt worden. Sollten also alle erlöst werden, so mußte auch jeder inzelne einen besondern Erlöser haben, welcher den ewigen Tod für ihn übernähme. Christus aber konnte nicht einmal einen einzelnen, geschweige denn alle erlösen, weil er, wie schon gesagt ist, den ewigen Tod nicht

übernommen hat. Dagegen sage man freilich, Christi Person sei so beschaffen gewesen, daß, wenn er auch nicht das gleiche gelitten habe, was jeder einzelne von uns oder wir alle zusammen hätten leiden müssen, doch der Werth seines Leidens den Werth unserer Sündenstrafen überwogen habe. Einen solchen überschwenglichen Werth des Leidens Jesu könne man, sagt Faustus Socinus, blos aus der Eigenthümlichkeit der Person Jesu erklären; aber die Schrift sage ja selbst: vor Gott gilt kein Ansehen der Person. Doch, wenn man auch zugeben wolle, daß eine leichtere Strafe, welche an einer hochstehenden Person vollzogen werde, einer schwereren, die ein Niedriggestellter erdulden müsse, gleich gestellt werden könne: so müsse zwischen den beiderseitigen Strafen doch immer noch eine gewisse Proportion stattfinden. Eine solche aber sei in Beziehung auf den Tod Christi gar nicht vorhanden. Denn wie wolle man die ewige Verdammniß, welche wir verdient haben, mit dem kurzen Leiden Christi auch nur in einige Vergleichung stellen? Ja, lasse man die sogleich auf das Leiden Jesu folgende Erhöhung nicht aus den Augen, so könne dieses gar nicht als Strafe, sondern nur als ein Kampf um den Preis angesehen werden. Finde aber also zwischen unserer verdienten Strafe und dem Leiden Jesu nicht einmal eine Proportion statt, und sei, wie man daraus schließen muß, eine solche zur Erlösung auch nicht nöthig, so sei nicht abzusehen, warum Gott seinen Sohn nicht mit einer noch leichteren Strafe, als die er wirklich übernommen, durchkommen ließ. Es scheine vielmehr reine Lust an der Marter des Sohnes gewesen zu sein, wenn der Vater so unnöthiges Leiden auf ihn legte. Die Kirche wolle deraus, daß in Christo eine göttliche Natur gewesen sei, beweisen, daß seinem Leiden eine solche unendliche Kraft der Genugthuung habe zukommen können. Darauf sei zuerst zu erwiedern, daß eine solche Vereinigung einer göttlichen Natur mit Christo an sich schon eine Undenkbarkeit sei; denn wollte man eine solche Unmöglichkeit auch zugeben, so habe doch die göttliche Natur weder selbst leiden, noch an den Leiden der menschlichen Theil nehmen können; jedenfalls aber

gehöre es zum Begriffe einer Genugthuung, daß derjenige, welcher genugthut, von demjenigen, welchem genuggethan wird, und daß dasjenige, womit Genugthuung geleistet wird, von dem Eigenthume dessen, dem sie gebracht wird, verschieden sei: nach der kirchlichen Vorstellung aber, welche eine göttliche Natur in Christum setze, müßte Gott sich selbst, da er ja eins mit dem Sohne war, und von dem Seinigen genuggethan haben.

So wenig aber, als mit dem leidenden Gehorsam, konnte Christus mit dem thuenden Genugthuung leisten, er war ja, wie ein Anderer, unter das Gesetz gethan, mußte dasselbe also auch beobachten; und was er für sich selber schuldig war, wie konnte er das für andere leisten? Man könne nicht sagen, er habe eigentlich mehr geleistet, als das Gesetz verlangte; denn daß er mehr leisten sollte, das habe Gott eben von ihm verlangt; Jesus sage selbst, daß er sein Leben lassen solle, das sei ein Gebot von seinem Vater, und Philipper 2, 8. stehe ausdrücklich, er sei gehorsam gewesen bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze. Wer aber Gehorsam zu leisten hat, der ist eben zu dem, was er thut, verpflichtet. Doch gesetzt auch, Christus habe keine Verpflichtung zum Gehorsam gehabt, wenn er gleich unter das Gesetz gethan war; gesetzt auch, er habe die Leistung seines nicht schuldigen Gehorsams an die Uebrigen verschenken können: so reichte dieser einzige Gehorsam auch für die Uebrigen nicht zu, vielmehr müßte es, wie wir dieses auch oben bei dem leidenden Gehorsam gesagt haben, ebensoviele Christi geben, als Menschen, welche eines mitgetheilten Gehorsams bedürfen. So wenig, als derjenige, welcher hundert Gulden hat, für unzählige solche, die hundert Gulden schuldig sind, bezahlen kann, ebensowenig kann der eine Christus für alle Menschen, welche Sünden begehen, genuggethan haben.*)

Lasse man aber auch die kirchliche Versöhnungslehre in ihrem vollen Rechte stehen, und sehe alle die bis jetzt gegen sie vorgebrachten Einwendungen für null und nichtig an, so

---

*) Es ist zu bemerken, daß wir nur fremde Behauptungen wiedergeben, und wenn wir die oratio recta bisweilen statt der obliqua gebrauchen, dieß des Styls wegen geschieht.

würde dann gerade das Allerschlimmste und für jeden rechtschaffenen Christen Unerträglichste aus dieser Lehre folgen. Denn wenn Christus schon alles dasjenige geleistet hat, was wir Gott hätten leisten sollen: was ginge uns fürder das Gesetz an, da es an unserer Statt ja von Christo schon erfüllt ist? Was brauchten wir uns fürder vor einer Strafe noch zu fürchten, da Gott das Seinige ja schon durch Christum erhalten hat, und nicht so ungerecht sein wird, die ihm geleistete Bezahlung doppelt einzufordern? Ist die Genugthuung in Wirklichkeit geschehen, so sind wir auch ohne alles Weitere gerettet.

Christus also hatte bei der uns zu Theil gewordenen Sündenvergebung nach der Socinianischen Lehre so wenig zu schaffen, daß er nicht blos nicht für uns genugthat, sondern nicht einmal etwa durch Fürbitten den göttlichen Zorn besänftigte: sondern Gott zeigte sich uns durch Christum ganz von freien Stücken bereit, die Strafe, welche er an uns um unserer Sünden willen zu vollziehen berechtigt gewesen wäre, zu erlassen. Heißt es ja in der Schrift ausdrücklich, Gott habe seinen Sohn aus Liebe in die Welt gesandt: wie wollte man noch sagen, Christus habe den Vater erst versöhnen müssen? Auch Paulus, wenn er von Versöhnung spreche, meinte damit nicht, daß wir mit Gott haben müssen ausgesöhnt werden, sondern er ermahne uns blos, uns mit Gott versöhnen zu lassen, d. h. dadurch, daß wir unsere feindselige Gesinnung gegen Gott ablegen, uns der von ihm angebotenen Sündenvergebung theilhaftig zu machen. Auch wenn man unter dem Worte Mittler, welches die Schrift oft gebrauche, verstehen wolle, daß Christus den göttlichen Zorn besänftigt habe, so sei man ganz falsch daran, indem Christus durch jenen Ausdruck blos als der Botschafter bezeichnet werden solle, durch welchen Gott seinen Willen den Menschen kundgethan und einen Vertrag mit ihnen abgeschlossen habe.

Wenn es oft in der Schrift heiße, wir seien durch den Tod, durch das Blut Jesu erlöst, so will Faustus Socinus dieses nicht so verstanden wissen, als ob Gott durch Tod und Blut, wie durch eine Sühne, erst habe umgestimmt werden müssen, sondern unsere Erlösung sei nur insofern durch den

Tod Christi vermittelt, als Christus vermittelst des Todes in den Himmel eingegangen ist, wo er von seinem Vater die Vollmacht erhalten hat, Alle, die ihm gehorsam sind, von den Strafen der Sünden zu befreien. Eine so überschwengliche Belohnung hat Christus nicht einmal durch seinen eigenen menschlichen Gehorsam verdient, sondern Gott hat ihm dieselbe mit Rücksicht auf uns blos als Gnade zukommen lassen. Jesus mußte sterben, weil er sonst nicht hätte auferstehen können: die Auferstehung aber war nothwendig, um in uns eine feste Hoffnung auf Unsterblichkeit, als den Preis unseres Gehorsams gegen Jesum, zu erwecken. Der Tod Jesu mußte deßwegen ein so blutiger, qual- und schmachvoller sein, damit wir an ihm ein Beispiel hätten, daß wir auch bei den Leiden, die uns in der Nachfolge Jesu treffen, in unserer Hoffnung nicht irre werden, sondern einsehen sollen, wie gerade der Leidensweg zur Herrlichkeit führe. Wie aber der qualvolle Tod Jesu für uns zur Ermunterung unter allen Widerwärtigkeiten dient: so ist dadurch auch Christus zum Vermittler unserer Seligkeit geschickt geworden, indem er an sich selbst erfahren hat, wie schwer der menschlichen Natur die Uebernahme der Leiden fällt, und er darum um so bereitwilliger und sorgfältiger geworden sein muß, uns im Leiden zu stärken, und vom Uebel zu erlösen. Wir sehen aus dem Bisherigen, wie viel größeren Werth die Socinianer auf die Auferstehung, als auf den Tod Jesu legen. Wenn der Apostel in 1. Korinther 15, 17. sagt: ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, und ihr seid noch in eueren Sünden: so zieht Faustus Socinus daraus den Schluß, daß unsere Sünden durch den Tod Jesu noch nicht gebüßt gewesen sein können, indem es, wären sie durch den Tod schon gebüßt gewesen, nicht erst der Hinwegschaffung derselben vermittelst der Auferstehung bedurft hätte. Als Beweis für die göttliche Natur Christi aber, zu welchem die Kirche die Auferstehung gern benützte, wollten die Socinianer dieselbe nicht gelten lassen. Denn auch wir, sagen sie, die wir doch nicht mit Christo seiner göttlichen Natur theilhaftig sind, sollen einst ja, wie er, auferstehen; überhaupt sahen die Socinianer die Auferstehung nicht so an, daß sie etwas

gezeigt habe, was Christus war, vielmehr habe sie ihn erst zu etwas gemacht, was er noch nicht war. Mit der hohen Wichtigkeit, welche Faustus Socinus der Auferstehung zuschreibt, glaubt er sich doch mit der Schrift, obgleich diese wiederholt den Tod oder das Blut Christi das Lösegeld für unsere Sünden nennt, in keinen Widerspruch zu verwickeln, indem er ihre Redeweise einfach daraus erklärt, daß die Auferstehung nicht so gut, wie das Blut oder der Tod, zur Vergleichung mit einem Lösegelde passe. Man sage von demjenigen, welcher, sein eigen Blut dabei vergießend, durch Erlegung der Feinde einen gefangenen Freund befreit, ebenfalls in bildlicher Redensweise, er habe den Freund durch sein Blut losgekauft, wenn gleich die Verwundung an und für sich zur Befreiung des Freundes wenig beitrug, vielmehr derselben hinderlich sein mußte. Ebenso sage man von Christo, weil er mit Vergießung seines Blutes von der Gewalt des Teufels uns befreit habe, er habe uns durch sein Blut erkauft, obgleich das Blut oder der Tod für sich nichts zur Befreiung für unsere Sünden beigetragen hat, dieses vielmehr nur die Wirkung der darauf folgenden Auferstehung ist.

Weil die Socinianer im Vergleiche mit der älteren Kirche dem Tode Jesu einen so untergeordneten Werth beilegen, versteht sich von selbst, daß sie in Beziehung auf die drei Aemter Christi den meisten Nachdruck auf das prophetische und königliche Amt, nicht wie die Kirche, auf das hohepriesterliche gelegt haben werden. Sie halten es für die beiden eigenthümlichen Vorzüge der christlichen Religion, erstens, daß der Stifter keiner anderen Religion so vollkommene Lehren und so hohe Verheißungen nicht blos vorgetragen, sondern auch durch Beispiele und Schicksale bekräftigt habe, und zweitens, daß der Stifter keiner anderen zugleich mit der Macht, das, was er verheißen, auch zu ertheilen, ausgerüstet gewesen sei. Durch den ersteren Vorzug, welchen die Socinianer als das Eigenthümliche der christlichen Religion hervorheben, ist der Inhalt des prophetischen, durch den zweiten der Inhalt des königlichen Amtes angegeben, während dem hohepriesterlichen zwischen

beiden keine Rolle übrig bleibt. Die altkirchliche Lehre hatte den Tod Jesu als den Mittelpunkt des hohepriesterlichen Amtes angesehen; die Socinianer aber wollten denselben nur unter das prophetische Amt gestellt wissen. Zwar sprechen auch sie von dem Hohepriester Christo; aber sie beziehen dieses Hohepriesterthum nicht auf die vorübergegangene Aufopferung am Kreuze, sondern lassen dasselbe erst nach der Erhöhung Christi seinen Anfang nehmen und nun beständig fortdauern, sofern Christus für uns vor dem Vater erscheine, und Alles vollbringe, was nothwendig sei, um uns von der Sünde und deren Strafe zu befreien. Diese Thätigkeit Christi im Stande seiner Erhöhung aber gehört offenbar zum königlichen Amte, und für das hohepriesterliche bleibt nichts Eigenthümliches übrig. Manche Socianer zählen deßwegen geradezu nur zwei Aemter Christi, das prophetische und das königliche.

Nach dem Bisherigen sind Gott, Christus und der Mensch so in das Werk der Erlösung getheilt, daß Gott durch Christum dem Menschen ankündigen und verbürgen läßt, er sei bereit, ihm die Sünden zu vergeben, wenn er die damit verbundenen Bedingungen erfüllen wolle; der Mensch aber durch Besserung der angebotenen Gnade sich würdig macht, und Christus endlich ihm zum wirklichen Genusse der Gnade verhilft. Was aber im eigentlichen Sinne nach der Lehre der Socinianer die göttliche Gnade ausmacht, ist Unsterblichkeit. Denn der Mensch seiner Natur nach ist nach Leib und Seele sterblich, da im Tode sein ganzes Wesen sich auflöse: ewige Fortdauer kann ihm daher nur durch die besondere Gnade Gottes zu Theil werden, indem Christus ihn dereinst vom Tode auferweckt. In der Verweigerung der Unsterblichkeit besteht den Socinianern die Strafe für die Sünde, so wie in ihrer Ertheilung die Vergebung der Sünden. Ueberhaupt ist ihnen das Christenthum die Religion der Unsterblichkeit.

Diesen gefährlichen Angriffen, welche die Socinianer auf die kirchliche Versöhnungslehre gemacht hatten, trat Hugo Grotius entgegen, doch rettete er mehr den Schein, als die Sache. Er räumt den Socinianern ein, daß sie mit der

Behauptung recht haben, Gott könne die Sünden ungestraft lassen, wenn er wolle, beschuldigte sie aber darin eines Irrthums, wenn sie glauben, es sei von Gottes Güte ohne Weiteres zu erwarten, daß er die Sünde der Menschen ungestraft lassen werde. Denn das Recht, zu bestrafen, stehe nicht dem beleidigten Theile oder dem Gläubiger zu, sondern allein dem Regenten, und so sei Gott, dem menschlichen Geschlechte gegenüber, in Beziehung auf die Bestrafung der Sünden, nicht sowohl als Gläubiger oder Beleidigter, sondern als Regent zu betrachten. Der Regent aber dürfe, wenn es sich in einzelnen Fällen um Vollziehung oder Erlassung der Strafe handle, nicht allein mit seinem persönlichen Willen zu Rathe gehen, sondern habe die erste Rücksicht auf das gemeine Beste zu nehmen, welches der Zweck aller Strafen sei. Die sündigen Menschen hatten mittelst ihrer Schuld die Verhängung der ewigen Verdammniß verdient: wäre nun diese fürchterliche Strafe über die ganze regierte Gemeinschaft verhängt worden, so leuchtet von selber ein, welch zerstörenden Einfluß sie auf das Wohl derselben gehabt haben müßte. In dieser Beziehung, meint Grotius, sei allerdings zum Voraus anzunehmen, daß die Erlassung der Strafe um des gemeinen Besten willen von Seiten Gottes zu erwarten stehe. Wenn er aber eben um der Wohlfahrt Aller willen die verdiente Strafe nicht vollzog, so muß offenbar auch die Erlassung derselben so eingerichtet werden, daß das gemeine Beste durch dieselbe nicht zu leiden hat. Ungestrafte Verbrechen aber haben zur nothwendigen Folge, daß man sich aus dem Verbrechen selber weniger macht, und sich weniger scheut, dasselbe zu begehen; und hatte vollends das Gesetz auf seine Nichtachtung ausdrücklich eine besondere Strafe gesetzt, so mußte, wenn die letztere trotz der Uebertretung des Gesetzes nicht vollzogen wurde, dadurch das Gesetz in Mißachtung gerathen, und Zucht und Ordnung, worauf doch das Wohl der ganzen Gesellschaft beruht, in Gefahr kommen, sich aufzulösen. Die Erlassung der Strafe also konnte dem Wohl des menschlichen Geschlechtes gefährlich werden, die Vollziehung aber dasselbe gar vernichten: was war da zu thun? Es mußte

irgend ein Weg gefunden werden, auf welchem dem Ansehen des Gesetzes am wenigsten Eintrag, und dem Grunde, aus welchem es gegeben wurde, einigermaßen Genüge geschah. Es war dieß der Weg des Tausches oder des Ersatzes. Wesentlich meint Grotius, sei bei der Strafe nur das, daß sie in Folge der Sünde, nicht aber, daß sie gerade über denjenigen verhängt werde, welcher die Sünde begangen hat. Das war es aber eben, was die Socinianer geläugnet hatten, und zwar mit besseren Gründen, als Hugo Grotius für die Rechtmäßigkeit der Bestrafung Unschuldiger an der Stelle von Schuldigen anzuführen im Stande war. Weil Gott es nicht für gerathen fand, den Menschen ihre Sünden zu vergeben, ohne zugleich ein recht auffallendes Strafexempel, ja das auffallendste, an dem eigenen Sohne aufzustellen: darum mußte Christus für die Menschheit leiden und sterben. Einen stärkeren Beweis als diesen, meint Grotius, hätte Gott nicht geben können, theils wie sehr er die Sünde hasse, theils wie sehr er die Menschheit liebe. Grotius meint zwar, man solle daraus den Schluß ziehen, wenn Gott nicht einmal den Reuigen ihre Sünden vergeben wollte, wäre Christus nicht in die Stelle der Sünder eingetreten, wie viel weniger werde er den Unbußfertigen ihre Sünden hingehen lassen? Aber in der That, wäre man aus einem solchen Verfahren Gottes eher zu dem entgegengesetzten Schlusse berechtigt: wenn Gott zwischen Schuldigen und Unschuldigen einen so geringen Unterschied macht, daß er Christum trotz seiner Unschuld bestrafte, so können wir getrost in unseren Sünden fortleben, denn so gut, als er Christum, der unschuldig war, für seine Unschuld bestrafte, könnte er ja uns, die wir schuldig sind, für unsere Schuld belohnen. Denn wie sollte eine Strafe, welche über einen Unschuldigen verhängt wird, Abschreckung von der Sünde zur Folge haben, da es ja eben kein Sünder war, welchen die Strafe traf? Insofern ist die Ansicht des Grotius, welche den Tod Jesu als ein [illegible]tt aufgestelltes Strafbeispiel faßt, noch ungleich un[illegible]s die kirchliche Vorstellung, welche sein Leid[illegible]ertretendes betrachtet. Denn die kirchliche

Lehre forderte zum Behufe der Genugthuung doch einen Sündlosen und Gerechten, wie Christus ihrer Vorstellung nach war, die Grotius'sche Ansicht aber müßte vielmehr statt des Unschuldigen einen exemplarisch Schuldigen verlangen, um an ihm ein Strafbeispiel aufstellen zu können, was aber Christus nach der Lehre des Grotius nicht war.

Der Tod Jesu war also nach der Vorstellungsweise des Grotius keine Genugthuung, nicht etwa eine, sei es vollständige oder unvollständige Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit, sondern nur bloße Maßregel der Regentenweisheit Gottes. Insofern konnte er nicht begangene Sünden wieder gut machen, sondern, als ein Strafbeispiel angeschaut, nur vor künftig zu begehenden abschrecken. Merkwürdig ist, daß Hugo Grotius in dieser Beziehung mit Faustus Socinus ganz zusammenfällt, indem beide durch den Tod Jesu nur einen moralischen Eindruck auf die Menschen bezweckt werden lassen. Freilich wenn Grotius die Socinianische Lehre zu verbessern meinte, so hat er das nicht erreicht, vielmehr hat er dieselbe wesentlich verschlimmert, denn er will den moralischen Eindruck, welchen der Tod Jesu auf die Menschen machen soll, durch die Ausstellung der den Sünden gebührenden Strafe an einem Sündlosen bezwecken, während ihn die Socinianer durch die sittliche Gesinnung hervorgebracht werden lassen, welche Jesus in seinem Tode bewiesen hat. Der Tod eines Rechtschaffenen aber kann allerdings, so wie die Socinianer wollten, ein Beispiel sittlicher Gesinnung, nimmer aber, so wie Hugo Grotius will, die Aufstellung eines Strafexempels abgeben.

Hugo Grotius hatte sich den Worten nach ganz an die kirchlichen Lehren gehalten, in der That aber war er dem Socinianischen System ganz nahe gekommen, ohne jedoch einer solchen Verwandtschaft Wort haben zu wollen. Schonlicher gingen die Arminianer zu Werke, indem sie zwischen dem kirchlichen und Socinianischen Systeme einen wirklichen Mittelweg suchten. Auf der einen Seite genügte ihnen nicht das Socinianische System, namentlich aus Rücksicht auf die

vielen Stellen des neuen Testamentes, wo Christus ein Hohepriester und Opfer heißt, und sein Leben als ein Lösegeld bezeichnet wird: auf der andern Seite aber wollten sie sich auch nicht mit der kirchlichen Lehre von einer vollständigen Genugthuung, welche Christus in seinem Leben erstattet haben soll, vereinigen. — Allerdings — dieß bemerkten die Arminianer gegen die Socinianer — habe ein Priester mit seinem Opfer nicht blos wie ein König oder Prophet auf die Menschen zu wirken, sondern bei Gott für die Menschen etwas auszuwirken, nämlich Gnade und Sündenvergebung. Keineswegs aber, dieß bemerkten sie gegen die kirchliche Lehre, sei im Begriff des Opfers oder des Lösegelds enthalten, daß es mit der Schuld oder dem Elende, wovon es befreien soll, ganz gleichen Werth haben müsse. Das Lösegeld habe rein derjenige zu bestimmen, welcher den Gefangenen in seiner Gewalt hat, und nach diesem beliebig festgesetzten Preise werde der Gefangene losgegeben. Ebenso sei das Opfer eine Gabe, nach deren Entgegennahme Gott die Schuld umsonst erlasse. Auch Christus hat nicht so viel gelitten, als wir verdient hätten: das uns gebührende Leiden wäre ein ungleich größeres gewesen, als das seine: aber Gott war sein an sich schweres, im Vergleich zu der uns gebührenden Strafe aber leichtes Leiden besonders um der Art willen, wie er es auf sich nahm und trug, so angenehm, daß er es als den Preis annahm, den Christus für uns entrichtete, und sich dadurch bewogen fand, uns zu begnadigen. Nur in sofern also kann man nach der Vorstellung der Arminianer das Leiden Christi ein genugthuendes oder stellvertretendes nennen, weil er so viel gethan hat, als seinem Vater zur Begütigung über unsere Sünden zu verlangen beliebte, ohne daß jedoch das getragene Leiden Christi dem Maße der dem Menschen gebührenden Strafe gleich zu setzen wäre.

Wir sehen, daß sich die Arminianer, indem sie einen Mittelweg zwischen der Socinianischen und altkirchlichen Lehre suchten, ganz auf den Standpunkt des Duns Scotus zur[illegible]stellt haben. Doch kann man nicht umhin, diesen Aus-

weg der Arminianer einen äußerst unglücklichen zu nennen, indem ihre Lehre alle Gebrechen einer halben Maßregel an sich trägt. Mit Recht hielten ihnen die Lutherischen Dogmatiker die Frage entgegen: wenn Gott mit einem den verdienten Strafen der Menschen ungleichen Kaufspreise zufrieden war, und Christus also keine unendliche Genugthuung zu leisten hatte, wozu denn alsdann seine göttliche Natur? Die Arminianer gaben darauf die schwankende und nichts bedeutende Antwort, daß das Opfer des einen Christus zur Sühne für so viele Menschen hingereicht habe, das habe seinen Grund zwar lediglich in dem göttlichen Willen: aber doch sei auch die Würde Christi, als des Sohnes Gottes, dabei in Betracht gekommen, indem vermöge der Einheit seiner Person auch von dem Leiden und Tode des Sohnes Gottes gesprochen werden könne. Wenn man aber Christum auch als bloßen Menschen nehme, so bleibe seiner Person doch immer noch eine so große Würde, daß er über alle andere Menschen hinausrage. So gut gegen Einen Fürsten oder Offizier um seines Ranges willen viele gemeine Gefangene ausgewechselt werden, ebensogut könne die blos menschliche Würde Christi zur Erlösung der Menschen hingereicht haben. In diesem Vorbehalte flüchten sich die Arminianer offenbar auf das Socinianische Gebiet herüber: aber auch von einer anderen Seite noch werden sie auf dasselbe hingedrängt. Denn wenn Gott den Menschen einen Theil ihrer Schuld ohne Genugthuung vergeben kann: warum nicht ebensogut auch das Ganze? Die Genugthuung kann nur entweder als vollständige nothwendig sein, oder sie ist völlig überflüssig.

Auch im Schooße der evangelischen Kirche kommen einzelne Stimmen, wenigstens in Beziehung auf Einen Punkt der kirchlichen Lehre, mit den Socinianern überein. Bald legte man gegen den thuenden Gehorsam Christi Widerspruch ein, indem man behauptete, den Gehorsam gegen das Gesetz, welchen Christus während seines Lebens bewies, habe er für sich selbst geleistet, um ein unbeflecktes und Gott wohlgefälliges Lamm sein zu können. Besonders Töllner erschütterte, indem er den Werth

des thuenden Gehorsams angriff, die ganze kirchliche Versöhnungslehre. Töllner macht geltend, nicht fremder, sondern nur der von selbst geleistete Gehorsam könne etwas helfen. Zwar will er dieselbe Behauptung nicht auch auf den leidenden Gehorsam ausgedehnt wissen, aber es ist offenbar, daß dasselbe, was er von dem thuenden Gehorsam sagt, auch von der an einem Anderen vollzogenen Strafe gelten muß. Ueberhaupt gelangte man immer mehr zu der Einsicht, daß die Sündenvergebung nicht auf dem Wege einer Uebertragung von Schuld und Verdienst bewerkstelligt werden könne, und immer mehr sah man sich zu der Frage hingedrängt, ob denn überhaupt Sündenvergebung nur möglich sei? Man hatte bis jetzt unter Sündenvergebung die Aufhebung der üblen Folgen verstanden, welche Gott vermöge seiner Gerechtigkeit auf die Uebertretung seiner Gebote gesetzt hat. Dabei dachte man vor Allem an diejenigen unter diesen Folgen, welche den Sünder in dem künftigen Leben erwarten, an die ewige Verdammniß, die man an die Uebertretung des göttlichen Gebotes unwiederruflich geknüpft sich vorstellte. Nun aber fing man an, sich den Begriff der göttlichen Strafen auseinander zu setzen, und unterschied zwischen natürlichen und willkürlichen, und innerhalb dieser beiden Kreise wieder zwischen physischen und moralischen, äußeren und inneren. Die natürliche Strafe der Sünde fand man schon in diesem Leben, theils innerlich, als das Gefühl der Störung des geistigen Lebens, als das Mißfallen des Gewissens u. s. w., theils äußerlich in den mit der Sünde verbundenen Folgen, wie Armuth, Krankheit, Verachtung u. s. w. Nahm man diese Art der natürlichen Sündenstrafe in's Auge, so mußte man finden, daß sie durch Christi Leben und Leiden keineswegs aufgehoben seien, vielmehr noch heute, wie zu aller Zeit, bestehen. Außerdem aber konnte man eine Aufhebung dieser natürlichen Sündenstrafen nicht einmal für zweckmäßig finden, indem dadurch die kräftigsten Antriebe zur Besserung für den Menschen aufgehoben worden wären. Auch wäre es gar nicht möglich, dieselben aufzuheben, indem Gott dadurch di[illegible] von ihm selbst gesetzte Weltordnung wiederum zer-

reißen müßte. Die Anhänger der altkirchlichen Lehre nun aber meinten, an diesen nur natürlichen Sündenstrafen habe Gott nicht genug, vielmehr, um die Sünder recht nachdrücklich zu schrecken, müssen ihm auch noch andere willkürliche Strafen zu Gebote stehen, wie z. B. in diesem Leben schon allerhand außerordentliche Unglücksfälle, welche auf die Häupter der Sünder fallen, und im künftigen Leben die äußeren Peinigungen, welche zu den Qualen des Gewissens sich gesellen. Eben diese willkürlichen Strafen nun sollten es sein, welche Gott den Menschen um Christi willen erlassen habe. Wenn aber, dieß mußte man den Vertheidigern der altkirchlichen Lehre nothwendig entgegenhalten, die willkürlichen Strafen in der Hand Gottes ein nothwendiges Mittel sind, um die moralische Ordnung in der Welt aufrecht zu erhalten: wie kann sich Gott eben dieses nothwendigen Mittels wiederum begeben haben? Man erwiederte hierauf, weil die Strafen nicht immer das geeignetste Mittel zur Beförderung sittlicher Gesinnung seien, müssen sie in allen den Fällen aufgehoben werden, wo Begnadigung voraussichtlich wirksamer sei, als Bestrafung. Dieß gab man von der anderen Seite vollkommen zu, Gott werde die willkürlichen Strafen erlassen, wenn ihr Zweck, die Besserung, erreicht sei: aber dieses werde Gott ganz von selber thun, und es bedürfe, um ihn dazu geneigt zu machen, nicht erst einer fremden Genugthuung.

Doch blieben die Angriffe gegen die kirchliche Lehre dabei nicht stehen, sondern breiteten sich bald immer weiter und kühner aus. Von wem, sagte man, wissen wir's denn, daß es außer den natürlichen Sündenstrafen, die Gott ein- für allemal in der Weltordnung gesetzt hat, auch noch besondere willkürliche gibt? Offenbar sei dieser Glaube nur daraus hervorgegangen, daß man sich Gott als einen ganz menschenartigen Herrscher vorgestellt habe. Schon der Organismus eines Staates ist um so vollkommener, je weniger er ein unmittelbares Eingreifen des Regenten in die Verwaltung und Rechtspflege nothwendig macht, um so mehr muß man in dem göttlichen Organismus der Welt eine solche Einrichtung voraussetzen,

kraft deren von selbst schon mit jedem Vergehen die angemessene und zureichende Strafe verbunden ist. Hat man aber die willkürlichen Sündenstrafen als eine bloße Einbildung einzusehen gelernt, und muß man zugeben, daß die natürlichen Sündenstrafen immer noch in ihrer ganzen Kraft und Stärke in der Weltordnung vorhanden seien: so weiß man nicht mehr, welche Sündenstrafen es denn sein sollen, von welchen Christus die Menschen erlöst habe. Die Besserung des Menschen vermag die inneren Strafen, die Störung des geistigen Lebens zu mildern, ja auch von den äußeren Sündenstrafen manche aufzuheben: aber das Leiden und der Tod Jesu haben dabei nichts zu schaffen, es wäre denn in sofern, daß durch die Anschauung des Leidens Jesu in Manchen die Besserung hervorgerufen würde: aber die Sündenvergebung ist alsdann nicht die unmittelbare Wirkung dieses Todes, sondern nur die Folge der vielleicht durch den Tod bewirkten, eigenen sittlichen Besserung des Sünders.

Waren so die Untersuchungen der kirchlichen Versöhnungslehre fast gänzlich abgewandt geworden, so suchte Schleiermacher wieder auf den kirchlichen Standpunkt umzulenken. Wir müßten, meint er, auf Erlösung im eigentlichen Sinne gänzlich verzichten, wenn die erlösende Wirksamkeit Christi auf uns durch die Besserung oder allmählige Vervollkommnung vermittelt sein sollte, weil in dem Bewußtsein der Besserung oder der zunehmenden Vollkommenheit das der Sünde, wenn auch als abnehmende, doch immer noch mit enthalten ist. Wäre die Wirkung Christi auf uns in Beziehung auf die Erlösung nur durch die eigene Besserung des Sünders vermittelt, so könnte dadurch nichts Anderes, als ein aus Sünde und Gnade gemischtes Bewußtsein bewirkt werden. Mit einem solchen aber könne der Christ sich nicht begnügen, sondern er suche und finde bei dem Erlöser Aufnahme in die Gemeinschaft ungetrübter Seligkeit. Allein Schleiermacher läßt ja selbst auch nicht den Menschen mit einem Schlag mit Christo vereinigt werden, vielmehr entwickelt sich unsere Vereinigung mit der Erscheinung nur allmählig, also muß auch er

sich mit dem Bewußtsein wachsender Vollkommenheit begnügen, in welchem das die Seligkeit störende Bewußtsein der Sünde ebenfalls immer mit enthalten ist. Ueberhaupt spielt Schleiermacher nur mit den kirchlichen Ausdrücken, und der Inhalt seiner Versöhnungslehre ist von der rationalistischen nur dadurch verschieden, daß, was dem Rationalismus zu Folge Christus durch Lehre und Beispiel wirkt, Schleiermacher durch das von Christo gestiftete Gesammtleben, dessen beseelendem Gemeingeiste Lehre und Beispiel sich unterordnen, vermittelt sein läßt. Um die erlösende Wirksamkeit Christi zu beschreiben, benützt Schleiermacher die Vergleichung mit dem jüdischen Hohepriester. Wie dieser der einzige von dem ganzen jüdischen Volke war, der unmittelbar vor Gott erschien, und wie Gott das ganze Volk nur in ihm sah: so werde, meint Schleiermacher, auch in der lebendigen Gemeinschaft mit Christo keiner von Gott als etwas für sich betrachtet, sondern nur als ein von jenem beseelter oder noch zu beseelender, als ein in der Entwicklung begriffener Theil seines Werkes. Wenn Schleiermacher einem Einzelwesen eine solche Stellung vor Gott gibt, so kann man dieses nur sehr unspekulativ nennen: aber was er, um sich der kirchlichen Lehre nicht zu sehr zu entfremden, dem Individuum zuschreibt, ist ganz dasselbe, was die speculative Theologie von der Idee der Menschheit sagt.

§. 72.

Speculative Versöhnungslehre.

Wir haben oben diejenige Christuslehre eine speculative genannt, welche sich über die Person Christi zu einer Idee erhebt. Ebenso wird diejenige Versöhnungslehre als eine speculative zu bezeichnen sein, welche nicht bei dem einzelnen geschichtlichen Prozesse des Lebens und Sterbens Christi stehen bleibt, sondern denselben als einen allgemeinen und geistigen faßt.

Ein Uebergang von der geschichtlichen Thatsache zum geistigen Geschehen ist schon in der kirchlichen Lehre selber angedeutet, indem sie den Prozeß der Aneignung des Verdienstes

Christi von Seiten des Menschen bildlich als ein Leben Christi in uns, als ein mit Christo Sterben und Auferstehen bezeichnet. Freilich ist hier vorausgesetzt, daß er nicht in uns sein könnte, wenn er nicht geschichtlich für uns geboren und gestorben wäre: aber doch kann man in jener Behauptung, Christus sei für uns nicht vorhanden, wenn er nicht auch in uns ist, wenigstens einen leisen Anklang an die speculative Ansicht finden.

Schon mehr Annäherung an diese findet sich bei den Mystikern, für welche Aeußeres und Inneres ganz in einander fließt, und die das fortdauernde innere Geschehen als das Wesentliche betrachten, das vorübergegangene Factum aber in den Hintergrund stellen. Aus jedem, sagt eine mystische Secte, welcher einen anderen belehrt und bessert, wird der Sohn Gottes geboren, und er steht insofern um nichts der ersten Gottesgebährerin nach; die Wiedergeburt des Menschen, sagt eine andere, ist das wahre Sterben und Auferstehen Christi.

Da die Reformation die Absicht hatte, das Christenthum zu verinnerlichen, so mußten ihre Urheber nach der einen Seite hin mit den Mystikern der genannten Weise übereinstimmen: auf der anderen Seite aber mußten sie auch bemüht sein, den geschichtlichen Grund der Bibel festzuhalten, und nicht ganz in mystischen Nebel verflüchten zu lassen. Die Lutheraner zogen sich bald Vorwürfe in der letzteren Beziehung zu. Schwenckfeld z. B. sagte, die Lutheraner haben einen blos geschichtlichen Glauben, der Christum draußen lasse, und nicht wesentlich ins Herz bringe. Die Erlösung aber sei nicht blos leiblich für uns am Kreuze vollbracht worden, sondern sie müsse sich geistlich heute in jedem wiederholen. Ebenso versicherte Andreas Osiander: was Christus vor fünfzehnhundert Jahren für uns gelitten habe, könne uns nichts helfen, wenn nicht er selbst mit der ganzen heiligen Dreieinigkeit in uns Wohnung mache. Dieselben Vorstellungen und dieselben Vorwürfe gegen die herrschende Kirche begegnen uns auch in Jakob Böhme. Angelus Silesius hat sie in Epigramme gebracht, und wir heben für den Leser einige davon aus.

Ich muß Maria sein und Gott aus mir gebären,
Soll er mich ewiglich der Seligkeit gewähren.

Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geborn,
Und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verlorn.

Das Kreuz zu Golgatha kann dich nicht von dem Bösen,
Wo es nicht auch in dir wird aufgericht, erlösen.

Die geistliche Geburt, die sich in mir ereigt,
Ist Eins mit der, durch die den Sohn der Vater zeugt.

Mensch, schickst du dich dazu, so zeugt Gott seinen Sohn
All Augenblick in dir, gleich wie in seinem Thron.

Auch die Quäker unterschieden nach der Art Schwenckfeld's eine doppelte Erlösung, diejenige nämlich, welche er außer uns am Kreuze vollbrachte, und die andere, welche er in uns wirkt. Diese beiden Erlösungen müssen für den Menschen zusammentreffen, indem ihm die eine das Heil möglich, die andere es wirklich macht.

All dieses mystische Dunkel hat sich in der neueren Philosophie zur Klarheit und Entscheidung gebracht. Im Zusammenhang mit seiner Ansicht von Christo steht bei Kant auch seine Theorie der Erlösung. Nicht ein wirkliches geschichtliches Individuum hat nach ihm unsere Sünden getragen, sondern die mannigfachen Leiden, welche mit der Umwandlung der bösen Maximen in gute verknüpft sind, und welche, während ihre Erduldung eigentlich dem alten ungebesserten Menschen gehörte, an dessen Stelle nun der neue, sittlich gebesserte Mensch zu tragen hat, werden als ein von dem personifizirten guten Prinzipe, dem Sohne Gottes, erlittener Tod dargestellt.

Schelling hat die dem Loose der Zeitlichkeit und Endlichkeit unterworfene Welt einen leidenden Gott genannt und die Erlösung in dem Bewußtsein gefunden, daß das Endliche nur eine Selbstentäußerung des Absoluten, daher mitten in der Endlichkeit die Einheit mit Gott uns nicht verloren sei.

Hegel hat in seiner Versöhnungslehre die hier schon gegebenen Momente nur weiter auseinandergesetzt. Was an sich

im Begriffe des Geistes liegt, und worauf die Versöhnung des erscheinenden Menschen mit seinem Wesen beruht, sagt er, dieß werde in der biblischen und kirchlichen Lehre als eine vergangene Geschichte vorgestellt. Daß dabei der wirklichen Geschichte, wie das neue Testament sie enthält, zur Vollbringung der Erlösung keine Bedeutung zugestanden wird, versteht sich von selbst.

Zweiter Abschnitt.

Die zeitliche Erscheinung des Göttlichen nach dem Momente der Gegenwart als jeweilige religiöse Erfahrung eines Jeden.

§. 73.

Uebersicht.

Die diesseitige Gegenwart ist das All und Eine der Philosophie. Während der Glaube außer dem Diesseits auch sozusagen ein oberes Jenseits hat, das sich ihm in Vergangenheit und Zukunft theilt, und das Diesseits im Verhältniß zum oberen Jenseits nur als mattes Nachbild, nur wie eine Vorschule und ein Vorzimmer betrachtet: hat dagegen die Philosophie jenem geträumten Jenseits völlig entsagt, ist völlig auf das Diesseits angewiesen, und hat eben darum dasselbe auch ganz anders anzubauen und auszubeuten, als dieß für den Glauben, der das, was er hier nicht hat, im Jenseits sucht, der Fall ist. Die Philosophie hat dem Diesseits all die Selbstlosigkeit und Verdunklung, welche ihm der Glaube um seines Jenseits willen aufgedrückt hat, wieder abzustreifen, und es in dieselbe Würde einzusetzen, welche der Glaube seinem Jenseits gibt. Weil also das Thun der Philosophie durch die Dogmatik hindurch nichts Anderes ist, als alle Formen des Jenseits auf die der diesseitigen Gegenwart zurückzuführen und mit dem Inhalte von jenem diese zu erfüllen: so hat, wenn wir dieses Geschäft der Philosophie auf einzelne Glaubenssätze anwenden, für uns z. B. die Vorstellung aufgehört, daß die Welt einmal in der Ver-

gangenheit durch Gott geschaffen worden sei; vielmehr bleibt uns nur das fortwährende Werden durch Gott. Der Sündenfall, wenn wir ihm die Form der Vergangenheit abstreifen, ist uns nicht etwas von besonderen Personen in besonderer Zeit Geschehenes, sondern Sünde und Uebel sind gegenwärtige Zustände: auch die Erlösung durch Christum bleibt uns nicht mehr eine That der vergangenen Zeit, sondern, indem wir sie in die Gegenwart umsetzen, ist sie uns zu der Gesammtheit der Heilsanstalten und Wirkungen geworden, welche das Christenthum fort und fort der Menschheit und dem Einzelnen bietet. Indem wir mithin völlig auf dem Boden der Gegenwart uns befinden, fallen uns nicht mehr, wie auf dem der Vergangenheit, die Momente zeitlich auseinander, vielmehr wirken sie gleichzeitig ineinander, und dürfen darum in unserer Darstellung nicht von einander getrennt sein. In der Lehre von der göttlichen Erhaltung und Regierung der Welt haben wir zugleich auf das Uebel in derselben, und in der Lehre von der gegenwärtigen Sünde zugleich auf die göttliche Gnade Rücksicht zu nehmen, durch welche die Sünde aufgehoben wird. Zunächst also hätten wir in den künftigen Abschnitten die zwei Hauptstücke abzuhandeln: erstens von der göttlichen Regierung der Welt, und von dem Uebel in derselben, zweitens von der Sünde und Gnade und ihren Mitteln, durch welche die Sünde aufgehoben wird. Weil dadurch aber dem zweiten Hauptstücke eine zu große Masse Stoffes zufallen würde, zertheilen wir das ganze lieber in drei Hauptstücke, indem wir im Künftigen

1) von der Vorsehung und dem Uebel,
2) von Sünde und Gnade im Allgemeinen,
3) von der Gnade, wie sie durch die Kirche und deren Gnadenmitteln wirkt,

handeln.

Erstes Hauptstück.

Die Vorsehung und das Uebel.

§. 74.

Vorbemerkung.

Wie Gott die Welt nach der kirchlichen Lehre erschaffen hat, so fristet er ihr fortwährend nicht nur die Existenz, sondern erhält sie auch in einem solchen Gange, der seiner Absicht mit ihr gemäß ist. Die Fristung der Existenz der Welt nennt die kirchliche Lehre die göttliche Erhaltung, die Haltung in dem der göttlichen Absicht gemäßen Gange heißt sie die göttliche Regierung der Welt. Beide Begriffe, Erhaltung und Regierung, werden in der dogmatischen Sprache unter dem Begriffe der Vorsehung zusammengefaßt. Zwar soll die Vorsehung die höhere Einheit von beiden, von der Erhaltung und Regierung der Welt, sein: genau genommen aber ist sie nur ein anderer Ausdruck für den einen der beiden Begriffe, nämlich für den der Weltregierung.

§. 75.

Biblische Vorsehungslehre.

In der mosaischen Schöpfungsgeschichte ist gesagt, am siebenten Tage habe Gott von der Schöpfungsarbeit ausgeruht. Damit aber will nicht behauptet sein, Gott habe nach der Erschaffung seine Hand von der Welt zurückgezogen, vielmehr wirkt er fortwährend in seinen Werken und dessen einzelnen Theilen fort. In der Veränderung der Atmosphäre schon sieht die Bibel Gottes unmittelbares Thun. Gott ist es, der das

Wasser zu kleinen Tropfen macht, und seine Wolken zum Regen zusammentreibt, der dem Platzregen seinen Lauf austheilt, und dem Blitz und Donner seinen Weg; von seinem Odem kommt der Frost, von seinem Athem thauen die Wasser auf; er spricht, so zerschmilzt das Eis, er läßt seinen Mund wehen, so thauet es auf. Der Donner ist seine Stimme und das zürnende Gespräch seines Mundes. Diese Wirksamkeit Gottes in der Natur hat zunächst den Zweck, daß das Lebendige erhalten werde. Gott wässert das Land, tränkt die Furchen, und feuchtet das Gepflügte, damit das Getreide wohl gerathe, und das Gewächs wohl gesegnet sei. Er feuchtet die Berge, damit das Gras wachse für das Vieh, und die Saat zu Nutz dem Menschen, daß der Wein das Herz erfreue und das Brod die Kraft des Menschen stärke, und daß die Bäume voll Saftes stehen; alle Geschöpfe der Erde sättigen sich von seiner Hand; Alles wartet auf ihn, daß er ihnen Speise gebe zu seiner Zeit. Leben und Sterben der Wesen auf der Erde ist gleichsam nur das Aus- und Einathmen Jehovah's. Wenn er seinen Odem ausläßt, so wird das Lebendige geschaffen, und die Gestalt der Erde erneuert; wenn er seinen Odem einzieht, so vergehen die Geschöpfe, und werden wiederum zu Staub.

Wenn aber alles Geschaffene unter seiner göttlichen Fürsorge steht, so erfreut sich doch der Mensch derselben in besonderem Maße. Gott ist es, der mit ihm ist, da er noch im Mutterleibe war, da er noch an den Brüsten seiner Mutter lag. Er hat ihn aus dem Mutterleibe gezogen, und ihn von Kindheit auf behütet. Gott ist es, der dem Leben des Menschen ein bestimmtes Ziel setzt; die Zahl seiner Monate stehet bei ihm, er hat das Ende gesetzet, das er nicht überschreiten wird. Gottes Augen sahen den Menschen, da er noch unbereitet war, und alle seine Tage sind in Gottes Buch geschrieben. Die Gottlosen aber tilgt er aus dem Buche, darin die Lebendigen stehen, daß sie mit den Gerechten nicht angeschrieben werden. Wie auf das Geschick des Menschen, so richtet sich die göttliche Aufmerksamkeit vornehmlich auch auf ihr Benehmen; seine Augen sehen auf eines jeglichen Weg und er schauet alle Gänge.

Je nach dem Benehmen des Einzelnen aber, das von Gott wachsam beobachtet wird, wird sein Schicksal sofort bestimmt.

Unter den Menschen selbst aber wacht die göttliche Obhut mit besonderem Fleiße über dem Volke Israel. Israel hat er sich zum Eigenthum gewählt, er hat es aus Aegypten geführt und seither geschützt und getragen. Und wie über dem ganzen Volke, so wacht er sorglich und schützend auch über dem einzelnen frommen Israeliten. Damit den Gerechten unter seinem Volke nichts Böses widerfahre, braucht Gott seine Macht über die Naturmächte. Damit der Fromme nicht verderbe, schützt er ihn vor dem Grauen der Nacht, vor den Pfeilen, die des Tages fliegen, vor der Pestilenz, die im Finstern schleichet, vor der Seuche, die im Mittag verderbet. Er hält Gefahren und Unfälle ab, deckt ihn, wie mit Fittigen, und hält ihn unter seinen Flügeln. Damit sein Volk übergehen könne, hat er das Meer getheilt; damit es in der Wüste nicht verhungere, hat er wunderbare Nahrung ihm bescheert. Und wie Gott, um sein auserwähltes Volk und die Einzelnen in seiner Mitte zu beschützen, den Naturmächten gebietet, so übt er auch zu denselben Zwecken seinen göttlichen Einfluß in den Gemüthern einflußreicher Menschen. Des Königs Herz ist in der Hand des Herrn wie Wasserbäche, und er neiget es, wohin er will. Er gibt den Menschen Entschließungen ein, so wie sie zu seinen Plänen, die das Wohl des geliebten Volkes wollen, passen, und erweckt in ihnen, damit es nicht untergehe, Helden und Propheten. In strafender Absicht aber gibt er auch böse Gedanken ein, und verhärtet die Herzen, wie er z. B. das Herz des Pharao verhärtete, und den David reizt, daß er Israel und Juda zählt. Oder wenn die Menschen böse Gedanken in ihren Herzen haben, so macht er dieselben zu nichte und vereitelt die Ausführung, ja kehrt das Böse zum Guten.

Dieser Anschauung zu Folge wird auch in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge nicht die Nothwendigkeit eines Naturzusammenhangs, sondern das freie und absichtliche Thun Gottes gefunden, und der Unterschied des Ordentlichen und Wunderbaren hat sich auf diesem Standpunkte beinahe verwischt. Zwi-

schen einem gewöhnlichen Regen und der Sündfluth zu Noah's Zeit ist der Unterschied nicht gar groß: bei jedem Regen gießt er des Himmels Krüge aus, und der ganze Unterschied ist, daß er zu Noah's Zeit die Fenster des Himmels länger offen ließ. Es ist derselbe wunderbare Gott, der die Gewitter sendet, und über Sodom und Gomorrha den Feuerregen fallen ließ; in beiden Erscheinungen zeigt sich eine und dieselbe göttliche Macht, nur tritt sie in der Zerstörung jener Städte stärker und planmäßiger hervor.

Sowohl in dem Uebel, welches der Weltlauf bietet, als in dem Erfreulichen, das er mit sich bringt, fand der Hebräer das unmittelbar göttliche Thun. Alles geschieht auf des Herrn Befehl, und Gutes und Böses kommt aus dem Munde des Allerhöchsten. Er macht das Licht und schafft die Finsterniß, gibt Frieden und Glück, und schafft das Uebel und Unglück. Es ist der Herr, der solches Alles thut. Kein Unglück ist in einer Stadt, dessen Urheber der Herr nicht wäre. Besonders als Strafe verhängt Jehovah das Uebel, und zwar nicht blos über die Völker der Heiden, wie Aegyptier, Babylonier u. s. w., sondern auch über das auserwählte Volk sendet er Pest, Heuschrecken, Mißwachs, Kriegsunfälle, gibt es in Knechtschaft und Verbannung, um es für seinen und seiner Könige Ungehorsam gegen das Gesetz zu bestrafen, aber nicht blos als Strafen verhängt er die Leiden über sein Volk und über die einzelnen Frommen, sondern auch als Prüfungen ihres Gehorsams. Er führt das Volk vierzig Jahre in der Wüste, und demüthiget und versucht es, damit kund wurde, was in seinem Herzen wäre, ob es die göttlichen Gebote halte, oder nicht. Auch wenn die Leiden wirkliche Strafen sind, so haben sie nur die Erziehung des Gezüchtigten zum Zweck. Gott zieht das Volk, wie ein Mann seinen Sohn ziehet. Die fromme Ergebung, welche durch solche Vorstellungen geweckt werden sollte, gestaltete sich aber in Vielen entweder zu einer dumpfen Resignation, oder zu der Meinung, daß es am Besten sei, allen Lebensgenuß zu ergreifen, indem ja doch das Verhältniß zwischen

der Würdigkeit des Einzelnen und seinem äußeren Schicksale niemals recht ausgeglichen werden.

In dem Verfahren der göttlichen Regierung wird nächst der Gerechtigkeit besonders das Mitleid gepriesen, womit Gott die verdienten Strafen der Menschen verzögert und mildert. Alles Geschaffene könnte er durch ein einziges Wort wieder vernichten, denn es könnte Nichts bleiben, wenn er nicht wollte. Aber gütig und mitleidsvoll erhält er das Seiende.

Sirach hebt auf der einen Seite die menschliche Freiheit sehr hervor, indem er sagt, Gott habe es der eigenen freien Entscheidung des Menschen überlassen, ob er die Gebote halten oder mißachten wolle. Er hat ihm Leben und Tod vorgelegt, was er will, darnach kann er greifen. Auf der andern Seite aber leitet er das Böse, wie das Uebel, aus dem durch die ganze Schöpfung gehenden Gesetze des Gegensatzes ab, und will nicht, daß ein Geschöpf Gottes für schlechter gehalten werde, als das andere, sofern jedes zu seiner Zeit seinen besonderen Nutzen habe. Feuer, Hagel, Hunger, Tod, die wilden Thiere, Schlange und Schwert, Alles ist geschaffen, des Herrn Befehl zu thun, alle seine Werke sind gut, und ein jegliches zu seiner Zeit nützlich. Man darf nicht sagen, es ist nicht Alles gut, sondern zur rechten Zeit ist ein Jegliches köstlich.

Auch im neuen Testamente begegnet uns dieselbe Anschauungsweise, welche in dem Naturlaufe das unmittelbare göttliche Thun findet. In der von ihm geschaffenen Welt wirkt Gott beständig fort. Er ist es, der die Sonne aufgehen läßt über die Bösen und Guten, und regnen läßt über die Gerechten und Ungerechten; er ist es, der vom Himmel Regen und furchtbare Zeiten gibt, und die Herzen mit Speise und Freude erfüllt. Er nährt die Vögel unter dem Himmel, und kleidet die Lilien auf dem Felde. Allen Wesen gibt er Leben und Athem, und besonders den Menschen ist er als der Grund ihres Daseins und Lebens immerdar nahe. In denjenigen Schriften des neuen Testaments, in welchen höhere Begriffe von dem Sohne Gottes herrschen, wird diesem die das All zusammen-

haltende Thätigkeit, welche noch im Buche der Weisheit dem göttlichen Geiste beigelegt war, zugeschrieben. Der Sohn Gottes ist vor Allem, es bestehet Alles in ihm, und er trägt alle Dinge mit seinem kräftigen Wort.

In der ganzen Schöpfung zwar geschieht Nichts ohne den Willen Gottes; nicht einmal ein Sperling, deren man zwei um einen Pfenning kauft, fällt ohne des Vaters Wille auf die Erde; aber als besondere Gegenstände seiner Weltregierung sind, wie im alten Testamente die Israeliten, so nun im neuen die Anhänger Jesu betrachtet. Alle Haare sind auf ihrem Haupte gezählt. Sie brauchen nicht für die Bedürfnisse des Leibes besorgt zu sein, der Vater, der im Himmel ist, läßt sie doch keinen Mangel leiden. Sie sollen nur zuerst nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit trachten, so wird ihnen das Uebrige alles von selbst zufallen. Ja, Jesus macht den Seinen ausdrücklich zur Pflicht, nicht für ihr Leben zu sorgen, was sie essen und trinken, oder womit sie ihren Leib kleiden werden. Das Anstößige, welches darin liegt, wenn Jesus die Seinen selbst zu ermahnen scheint, nur getrost in den Tag hinein zu leben, hat man dadurch zu entfernen gesucht, daß man derlei Aufforderungen Jesu an die Seinen nur als Abmahnung vor ängstlichen Sorgen und nutzloser Bekümmerniß um das irdische Auskommen betrachtete. Doch hat man hierin unrecht, denn wenn Jesus seinen Anhängern die Lilien, die Nichts arbeiten und schaffen, als Muster vorstellt, wenn er von dem Gebete so hohe Begriffe hat, daß er sagt: wenn man Glauben habe wie ein Senfkorn, so könne man zu dem Berge sprechen: hebe dich von hinnen dorthin! so werde er sich heben, und wenn er überhaupt den baldigen Eintritt einer neuen Weltordnung hofft, wodurch derlei Ermahnungen, nicht für das Irdische zu sorgen, ganz erklärbar sind: so kann man nicht umhin, jene Aussprüche Jesu ganz wörtlich zu fassen. Die völlige Ausgleichung von Würdigkeit und Schicksal findet Jesus in seiner Zeit noch nicht, sondern erwartet sie erst in der neuen, durch ihn als Messias herbeizuführenden Weltordnung.

Auch nach der Lehre der Apostel wird der Gang des menschlichen Lebens von Gott bestimmt. Es wird deßwegen von ihnen ebensosehr vor vermessenen Planen, als vor ängstlicher Sorge gewarnt. Wie wollet ihr, sagt der Apostel, die ihr nicht wisset, was morgen sein wird, sagen: Heute oder morgen wollen wir gehen in die oder die Stadt, wollen Ein Jahr da liegen, und hanthieren und gewinnen? Und Petrus ermahnt, alle Sorge auf Gott zu werfen; denn er sorge für Alle. Das Uebel wird bald als väterliche heilbringende Züchtigung, bald als Sündenstrafe aufgefaßt. Wen der Herr lieb hat, heißt's im Hebräerbriefe, den züchtiget er; und im Briefe an die Korinther wird die Erscheinung, daß so viele Schwache und Kranke unter ihnen seien, daraus erklärt, daß sie den Leib des Herrn nicht unterscheiden. Jedenfalls aber müssen denen, die Gott lieben, alle Dinge, auch das Uebel, zum Besten dienen.

§. 76.

Kirchliche Lehre von der göttlichen Erhaltung und Regierung der Welt.

Auch bei den Kirchenvätern begegnen uns die Ideen, daß Gott nicht blos der Schöpfer der Welt sei, sondern daß er sie auch fortwährend erhalte, indem alles Geschaffene, und besonders die Menschheit, nicht einen Tag bestehen würde, wenn ihr nicht Gott zu ihrer Erhaltung gleichsam die Hand unterhielte. Die Welt, aus nichts geschaffen, ist ihrer Natur nach hinfällig und vergänglich, darum hat sie der gute Gott, nachdem er sie geschaffen, nicht sich selber überlassen, sondern er ordnet und erhält sie fortwährend vermittelst seines Logos, damit sie nicht wiederum in das Nichts zurückfalle. Ein Haus kann für sich selber fortbestehen, auch wenn der Werkmeister nach dem Baue die Hand davon zurückgezogen hat: aber, versichert Augustin, die Welt könnte auch nicht einen Augenblick bestehen, wenn die göttliche Kraft, durch die sie geschaffen ist, aufhören würde, sie zu erhalten.

Die göttliche Weltregierung hatten die Kirchenväter sowohl gegen die Annahme einer verstandlosen Nothwendigkeit, von welcher die menschlichen Handlungen und Schicksale abhängig seien, als gegen die Lehre, daß Alles in der Welt ein Spiel des Zufalls sei, in Schutz zu nehmen. Von einem Fatum wollten sie nichts wissen, und ließen alle Dinge nur durch den göttlichen Willen bestimmt werden. Ebensowenig aber überließen sie irgend etwas dem Zufall, vielmehr hielt die rechtgläubige Lehre immer die Ansicht fest, die göttliche Vorsehung beziehe sich gleicherweise auf Alles, auf das Einzelne, wie auf das Allgemeine, auf das Kleinste, wie auf das Größte.

Zwischen Erhaltung und Regierung der Welt stellten die älteren Dogmatiker der evangelischen Kirche noch die göttliche Mitwirkung hinein, indem sie die Erhaltung auf die Substanzen und Kräfte der Dinge, die Mitwirkung auf deren Thätigkeiten, die Regierung auf die Bestimmung der Kräfte und Thätigkeiten der Dinge durch den göttlichen Weltzweck bezogen. Man kann es nicht anders, als albern finden, daß zwischen Erhaltung und Regierung noch die göttliche Mitwirkung hineingeschoben wurde, indem die Substanz eines Dinges nicht verschieden von seinen Kräften ist, oder die Kräfte nicht als etwas, abgesehen von ihren Aeußerungen, betrachtet werden können. Mit Recht haben darum die Arminianer und nach ihnen auch die neueren Dogmatiker dieses Mittelglied, die göttliche Mitwirkung, aus der Lehre der göttlichen Vorsehung wieder ausgestoßen.

Während die Unterscheidungen, welche die Dogmatiker in der göttlichen Regierung und Vorsehung machten, für uns von keinem erheblichen Interesse sind, so werden dagegen um so mehr drei Fragen unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, welche in Betreff der göttlichen Mitwirkung und Regierung aufgeworfen wurden, nämlich erstens: wie sich die göttliche Mitwirkung zu der Thätigkeit der Geschöpfe, besonders zum freien Willen des Menschen, und dieser namentlich bei bösen Handlungen verhalte? zweitens: in welchem Verhältniß zur göttlichen Weltregierung das physische und moralische Uebel, und drittens: das Gebet stehe?

§. 77.

Die göttliche Mitwirkung im Verhältniß zur Thätigkeit der Geschöpfe, insbesondere zum menschlichen Willen.

In Beziehung auf die göttliche Erhaltung und Mitwirkung hat sich in der Zeit der Scholastiker der Gegensatz zweier verschiedener Ansichten hervorgethan. Die einen nahmen zwar eine fortwährende göttliche Erhaltung der Dinge und ihrer Kräfte an, aber keine eben solche Mitwirkung zu ihren Thätigkeiten. Gott erhalte allerdings die Creatur im Dasein und bei Kräften, aber auf ihre Thätigkeiten übe er keine unmittelbare Einwirkung. Bald ging man noch weiter, indem man nicht blos die göttliche Mitwirkung auf die Thätigkeiten ausschloß, sondern auch die Erhaltung als den lediglich negativen Akt des Nichtzerstörens faßte. Besonders die Arminianer waren mit vieler Vorliebe der Ansicht zugethan, daß die göttliche Erhaltung der Creatur dahin zu beschränken sei, daß Gott sie nicht zerstöre. Denn, sagten sie, das wäre eine schlechte Ehre für Gott, wenn er ein Werk hervorgebracht hätte, das in sich so unhaltbar wäre, daß es einer beständigen Unterstützung von seiner Seite bedürfte, um nicht wieder in das Nichts zusammenzustürzen. Ein menschlicher Baumeister ja schon könne Werke hervorbringen, welche sofort stehen und fortdauern: da müsse man doch vielmehr noch von Gott annehmen, daß er bei der Schöpfung der Welt die Fähigkeit eingegeben habe, sich fortan selber zu erhalten und zu bewegen.

Diese Ansicht, auf die Spitze getrieben, ließ Gott nach dem Werke der Schöpfung vollkommen ruhen, und fortan nichts mehr in den Creaturen wirken. Ihr stellte sich eine im eigentlichen Wortsinne pantheistische entgegen. Schon Thomas von Aquino bemerkt, das Wirken Gottes haben Etliche so verstanden, daß Gott Alles, die Geschöpfe gar Nichts wirken, daß z. B. nicht das Feuer wärme, sondern Gott in dem Feuer. Denn das Wirken Gottes sei ein absolutes, und schließe darum jede andere ergänzende Mitwirkung aus. Diese Ansicht von der Alleinwirksamkeit Gottes und der Ausschließung aller und

jeder Mitwirkung der Creaturen fand unter den Scholastikern viele Anhänger, zumal da sie von der scholastischen Auffassung der Erhaltung, als bloßer Fortsetzung der Schöpfung, begünstigt war. Man benützte die scholastische Behauptung, in der Schöpfung habe Gott Alles, das Geschöpf aber, das ja erst entstand, Nichts gewirkt, zu dem Schlusse: wenn die Erhaltung nun nur die Fortsetzung der Schöpfung ist, so wirkt auch jetzt noch, wie in der anfänglichen Schöpfung, Gott Alles, die Creatur aber Nichts, und es gibt also außer Gott keine anderen Ursachen.

Die erstere Ansicht, welche die Erhaltung nur als den negativen Akt des Nichtzerstörens gefaßt wissen wollte, und Gott nach dem Akte der Schöpfung nichts mehr in den Creaturen wirken läßt, schien die Abhängigkeit der Creatur vom Schöpfer aufzuheben, und darum den letzteren zu beeinträchtigen. Die andere entgegengesetzte aber, welche eine Alleinwirksamkeit Gottes behauptet, und außer Gott gar keine anderen Ursachen zugibt, schien die menschliche Freiheit zu vernichten und Gott zum Urheber des Bösen zu machen. Darum mußte sich die rechtgläubige Kirchenlehre gegen beide auf die entgegengesetztesten Spitzen getriebenen Ansichten auf gleiche Weise aussprechen. Die Dogmatiker suchten einen mittleren Weg einzuschlagen, und stellten die Behauptung auf, die creatürliche Wirkung gehe nicht von Gott allein, noch vom Geschöpfe allein, ebensowenig theilweise von dem einen, und theilweise von dem andern, sondern ganz und ungetheilt zugleich von Gott und von der Creatur aus. Nicht mit Unrecht erklärten die Arminianer dieses für unverständliche Worte, und für denselben Widerspruch, wie wenn Einer sagen wollte, ein Wagen, vor welchem zwei Pferde gespannt sind, werde ganz von dem einen, und ganz von dem anderen gezogen. Wenn sich die lutherischen Dogmatiker gegen diese Einwendung mit der Unterscheidung helfen wollten, daß eine und dieselbe Thätigkeit zwar nicht zwei von Ursachen der gleichen Ordnung, wohl aber von einer ersten und einer zweiten Ursache ausgehen könne: so war natürlich damit das Geschöpf zum selbstlosen

Werkzeuge Gottes herabgesetzt, denn wenn Gott und Creatur zusammenwirken, wenn Gott die erste, die Creatur die zweite Ursache des zu Wirkenden sein soll, so versteht sich von selbst, daß die Creatur der göttlichen Ursache gegenüber ihre Selbstständigkeit verloren haben muß. Der neuere Supranaturalismus fand es daher für gerathen, eine Theilung der Wirksamkeit zwischen Gott und Creatur vorzunehmen, um die Selbstständigkeit der letzteren vor dem mitwirkenden Gotte nicht gänzlich untergehen zu lassen. Bei dieser vorgenommenen Theilung der göttlichen und creatürlichen Wirksamkeit fügte man die Bemerkung bei, die Grenze, wo das creatürliche Thun aufhöre, und das göttliche anfange, lasse sich nicht genau ziehen. Es ist offenbar, daß durch diese Bemerkung blos der Widerspruch versteckt ist, welcher darin liegt, dem göttlichen Wirken eine Grenze bestimmen zu wollen, über welche es nicht wesentlich hinübergriff, und eben so klar ist, daß auf diesem Wege die menschliche Freiheit der göttlichen Mitwirkung gegenüber nicht gerettet werden kann. Wie die Kirchenlehrer auf dem eben angegebenen Wege die menschliche Freiheit vor der göttlichen Mitwirkung zu retten sich bemühten, so strengten sie sich nicht weniger an, den Gott, der ihrer Ansicht nach zu allen menschlichen Handlungen mitwirkte, doch von der Urheberschaft des Bösen freizusprechen. Man behauptete, die göttliche Mitwirkung dehne sich auf alle menschlichen Handlungen, sowohl die guten als die bösen, aus. Doch, so schränkte man diesen ganz allgemein ausgesprochenen Satz wieder ein, müsse man zwischen der Handlung und dem ihr anhaftenden Mangel unterscheiden: nur was an derselben gut sei, habe Gott gewirkt; das Schlechte aber sei die Schuld des menschlichen Willens, welcher von der göttlichen Mitwirkung nicht den rechten Gebrauch macht. Das Unangemessene einer solchen Unterscheidung springt zu sehr in die Augen, als daß es der Mühe werth wäre, sich länger bei derselben aufzuhalten. Und so künstliche Unterscheidungen die Kirchenlehrer auch aufgestellt haben, so konnte es ihnen doch nicht gelingen, auf diesem Wege Gott von der Schuld des Bösen loszuwickeln.

Sehen wir nun nach den Gründen, warum den Kirchenlehrern die Versuche, die menschliche Freiheit gegen die göttliche Wirksamkeit, und wiederum diese gegen die Urheberschaft des Bösen in Schutz zu nehmen, mißlingen mußte: so wollen wir nur zunächst hier das erstere Problem in Betracht ziehen, und das zweite auf den nächsten Paragraphen versparen. Die Kirchenlehrer hatten von Gott die Vorstellung, daß er ein außer den Menschen stehendes höchstes Wesen sei: mit einem solchen aber ist die Freiheit des Einzelnen durchaus unverträglich. Die unendliche Macht muß, wie die Sonne am Firmamente alle Himmelslichter, jede endliche Macht auslöschen. Steht der Mensch mit seiner Freiheit Gott als einem außer ihm sich befindenden Wesen gegenüber, so muß dieselbe von der göttlichen Allmacht nothwendig erdrückt werden. Will man also die menschliche Freiheit retten, so bleibt kein anderer Ausweg offen, als den Menschen mit seiner Freiheit in das göttliche Wesen selbst zu flüchten, und zu sagen, der Mensch sei nicht außer Gott, sondern in Gott, und seine Thätigkeit gehöre mit zum Leben Gottes. Denn nur in den unwissenschaftlichen Vorstellungen stehen Gott und Welt sich gegenüber, nicht aber in der Wirklichkeit und Wahrheit: da fallen sie zusammen. Ist aber der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott, so kann auch von dem letzteren die Selbstständigkeit nicht erdrückt sein, sondern so gewiß Gott selbstthätig ist, so gewiß sind es auch die Menschen, in denen er es ist. Diese Auffassungsweise, wonach die Thätigkeit des Menschen mit zum Leben Gottes gehört, gibt die einzige und sicherste Rettung der menschlichen Freiheit an die Hand, indem bei dieser Anschauungsweise der Mensch in das göttliche Wesen selbst geflüchtet ist. Sobald man aber Gott als ein außer dem Menschen stehendes Wesen sich vorstellt, so ist mit seiner Allmacht unwiederbringlich die menschliche Freiheit erdrückt.

Wenn hienach das Problem der Freiheit auf dem speculativen Boden sich für uns gelöst hat, so bleibt uns nur noch übrig, auch noch das Verhältniß der göttlichen Weltregierung zum Bösen und zum Uebel in Betrachtung zu ziehen.

§. 78.

Die göttliche Weltregierung im Verhältnisse zum Uebel.
(Oder das Problem der Theodicee.)

Sofern man Uebel als empfundene Lebenshemmung definirt, und Gott, weil er die Liebe ist, als der Geber ungehemmten Lebens angeschaut wird, zeigt sich die Schwierigkeit, wie denn das Uebel in der Welt von ihm abzuleiten sei. Gott ist ja der Geber des Lebens, und das Uebel, als die Hemmung des Lebens, steht diesem feindlich gegenüber: wie soll es von demselben Urheber, wie das Leben selber, herrühren können? Der Versuch liegt hier nahe, für das Uebel einen besonderen Urheber auffinden zu wollen, welcher dem Urheber des Guten eben so feindlich entgegensteht, wie ihre Wirkungen im Kampfe mit einander liegen. Einen solchen Versuch machte der Dualismus, welcher die Verzweiflung an alle Theodicee ist, in den Marcioniten und Manichäern der alten Kirche: so unbefriedigend für Gemüth und Vernunft diese Theorie war, so hatte sie doch ihre Stützen in der Welt der Erfahrung und es galt darum, diese ihr zu nehmen.

Am gewöhnlichsten leitete man das Uebel aus der Freiheit der vernunftbegabten Geschöpfe, der Engel und der Menschen her. So hatte es weder in Gott, noch in einem von ihm unabhängigen Principe seinen Grund. Dabei unterschied man ein doppeltes Uebel, moralisches und physisches. Das moralische Uebel oder Böse, in Beziehung auf Gott die Sünde, war hienach unmittelbar aus dem freien Entschlusse des ersten Menschen, und weiter hinauf des Satans, hervorgegangen: doch auch das letztere, das physische Uebel, wurde mittelbar wenigstens aus derselben Quelle hergeleitet, sofern es von Gott zur Strafe der Sünde angeordnet war. Daher kam auch die Eintheilung der Kirche, welche in dem Uebel 1) Schuldübel, das den Menschen oder den Teufel, und 2) Strafübel, das in verschiedener Beziehung Gott und die freien Geschöpfe zu Urhebern haben soll, unterschied. Dadurch war zwar das Uebel, welches über dem Menschen lastet, erklärt, sofern er es sich durch den

Sündenfall zugezogen haben sollte: aber es lagen ja die mannigfachsten Schmerzen auf der ganzen empfindenden Natur, und diese, als eine vernunftlose, konnte sich dieselben doch nicht durch eigene sittliche Schuld zugezogen haben: wie wollte man diese Leiden der vernunftlosen Natur erklären? Die Kirchenlehrer aber nahmen keinen Anstand, auch das physische Uebel in der vernunftlosen Schöpfung als Strafe der Verschuldung des Menschen zu betrachten, und behaupteten sogar, ohne die Sünde des Menschen hätten die Thiere schwerlich sterben dürfen, auf keinen Fall hätten sie einander gegenseitig aufgefressen, oder wären sonst von einander und von den Menschen gequält worden. Unmöglich konnte das Widersinnige einer solchen Auffassung den gebildeteren Kirchenlehrern verborgen bleiben, und man fand es darum für gerathen, die Eintheilung in Schuldübel und Strafübel auf das Uebel an den vernünftigen Wesen zu beschränken.

In Beziehung auf das moralische Uebel oder das Böse schien man Gott mit besserem Erfolge entschuldigen zu können. War der Mensch durch freie Entschließung böse geworden, nicht aber böse aus Gottes Hand hervorgegangen, so schien ja eben damit alle Schuld von Gott entfernt, und blos dem Menschen übertragen. Sofern aber nichts ohne den Willen Gottes geschehen kann, und das Böse doch nicht durch seinen Willen geschieht, bot sich in dieser Beziehung der mittlere Begriff der göttlichen Zulassung des Bösen dar. Aber, mußte man fragen, warum läßt er denn das Böse zu? Warum hat er den Menschen nicht lieber so geschaffen, daß er nicht sündigen konnte? Darum nicht, antwortete man auf diese Frage, weil Tugend nur bei freiem Willen möglich ist, erzwungener Gehorsam aber keinen Werth hat. Den Schöpfer darüber tadeln, daß er uns mit der Möglichkeit des Sündigens geschaffen habe, heiße soviel als die vernunft- und willenlose Natur der freien und [illegible]gabten vorziehen. Aber auch zugegeben, daß [illegible]chen die [illegible]keit des Sündigens deßwegen [illegible]n konnte, [illegible]n als freies sittliches Wesen so bleibt erst [illegible]klären übrig, warum er denn

nicht, wenn er dem Menschen auch die freie Entscheidung für das Böse überlassen mußte, doch wenigstens die Einleitung traf, daß dasselbe nicht wirklich werde. Hätte er nicht die Verhältnisse des Menschen so fügen sollen, daß dieser niemals über Vermögen versucht würde? Hätte er nicht hindernd eintreten können, so oft der Mensch eine Sünde begehen wollte? Dabei wären die guten Willensentschließungen und Handlungen des Menschen ja immer noch frei und verdienstlich, sofern sie nicht von Gott bewirkt sind, sondern ihr Zustandekommen nur nicht, wie das der Bösen, verhindert ist. So bleibt also, wenn man ihn auch dafür, daß der Mensch mit der Möglichkeit des Sündigens geschaffen ist, entschuldigt, Gott doch immer noch für die Wirklichkeit des Bösen verantwortlich.

Deßwegen haben von den ältesten Zeiten her die Kirchenlehrer sich bemüht, dem Uebel seine Realität abzusprechen. Faßte man Gott als das Gute und das Sein, so war von selbst gegeben, daß das Böse als das Nichtseiende ausgesprochen wurde. Das Böse, sagte man, sei nichts für sich, sondern immer nur an einem Andern, dem Guten, als dessen Schranke und Verneinung. Damit wollte man aber nicht gesagt haben, daß das Böse nicht sei, oder daß es kein Böses gebe, sondern nur, daß es nicht für sich, daß es die bloße Abwesenheit des Guten sei.

Aber auch, wenn man das Böse als das bloße Nichtsein des Guten faßte, blieb doch immer noch die Frage übrig, warum denn das Gute oder das göttliche Wesen diese Schranken sich gesetzt, und nicht vorgezogen habe, eine Welt von lauter Realität sich zu schaffen? Das hieße, antwortete man, gar keine Welt schaffen; denn von dem Begriffe der Welt und Creatur sind Unvollkommenheit und Schranken völlig unzertrennlich. Eine Welt ohne Schranken mit lauter Realität wäre die allerunvollkommenste. Das wäre ein Gemälde ohne

Rede ohne Pausen, ein Einerlei ohne Mannig-

lle Stufen der Vollkommenheit gesetzt seien,

igkeit des All eine Ungleichheit der Dinge

, sagten die philosophirenden Kirchen-

lehrer, das Gute ohne den Gegensatz des Bösen gar nicht zur Erscheinung kommen, ohne dessen Widerstand für sich selbst gar nicht wahrhaft wirklich werden. Auch das, was für sich schlecht erscheine, sei im Zusammenhange des Ganzen gar wohl berechnet, und diene blos, die Vollkommenheit des Ganzen zu erheben. Nur daraus, wenn die Betrachtung an dem Einzelnen kleben bleibe, entspringen die Klagen über die Unvollkommenheiten der Welt. Wenn aber das Einzelne niemals außer seiner Beziehung auf das Ganze betrachtet werden kann, wie konnte es, wenn es im Ganzen gut ist, für sich böse sein? Nichts, so schloß man weiter, ist an sich selber böse, sondern nur beziehungsweise an einer Stelle, wo wir es nicht zu finden erwarteten, während es an einer andern Stelle gut wäre. Den Stolz z. B. nennt man an dem Menschen ein Laster, an dem Pferde aber ist er ein Vorzug. Nicht der Stolz an sich also ist etwas Böses, sondern nur deßwegen erscheint er uns böse, weil er uns an einer Stelle entgegenkommt, wo wir ihn für ungehörig halten. Man sollte deßwegen auch nichts böse heißen, sondern mit richtigerem Ausdruck unerlaubt oder ungehörig. Ja, wenn wir nur darauf merken wollen, wie wir dazu kommen, an einer Stelle des Universums Etwas ungehörig zu finden, so werden wir alsbald sehen, daß ein solches Urtheil rein subjectiv und ohne Grund in den Gegenständen selber ist. Wir haben nämlich die Gewohnheit, alle Einzelwesen einer Gattung durch denselben Allgemeinbegriff auszudrücken, und in diesem Allgemeinbegriffe fassen wir alle Vollkommenheiten, die wir in seinem Bereiche zerstreut antreffen, zusammen. Alle Einzelwesen der Pferdegattung z. B. nennen wir Pferde, und erwarten nun von jedem einzelnen Pferde, daß es all die Vorzüge besitze, welche wir dem Allgemeinbegriffe zuschreiben. Denn, so meinen wir, jedes Einzelwesen sollte alle Vollkommenheiten, welche wir in dem Allgemeinbegriffe zusammenfassen, besitzen, und wenn wir einige oder die meisten derselben an ihm vermissen, so nennen wir dieß einen Mangel oder Fehler. Ein solcher Allgemeinbegriff aber ist, wie dieß Spinoza ausführt, eine bloße Abstraktion, aus der sich nichts folgern läßt,

und im concreten göttlichen Denken und Wollen ist jedes Einzelwesen eben nur mit dem Maße von Vollkommenheit gesetzt, welches es wirklich hat. Wenn wir z. B. einen blinden oder tauben Menschen sehen, so vergleichen wir diesen, weil wir den Menschen überhaupt als sehenden und hörenden zu denken pflegen, sogleich mit den andern, welche sehen und hören, und nennen seine Blindheit oder Uebelhörigkeit einen Fehler oder Mangel an ihm. Darin aber haben wir völlig unrecht: denn wenn einmal durch den göttlichen Willen oder die Verkettung von Ursachen über ein Individuum die Blindheit oder Taubheit herbeigeführt ist, so gehört das Gesicht oder das Gehör ebensowenig zum Wesen eines solchen Individuums, als es zum Wesen eines Steins gehört. Oder wenn wir Einen von sündlicher Begierde hingerissen finden, so vergleichen wir ihn gleich mit andern, welche in vernüftigerer Mäßigung und Fassung sind, und urtheilen, dieß moralische Uebel, von der sinnlichen Begierde hingerissen zu sein, sei seiner Natur zuwider. Aber wiederum mit völligem Unrechte: denn wenn durch den göttlichen Willen oder durch das Zusammentreffen der Ursachen in diesem Individuum die sinnliche Begier erregt ist, so gehört in diesem Augenblicke die vernünftige Fassung ebensowenig zum Wesen jenes Individuums, als zum Wesen eines Thieres.

Auf diesem Punkte, auf welchen sie Spinoza geführt hat, ist die Theodicee in Gefahr, sich in völlige sittliche Gleichgültigkeit aufzulösen. Der Fehler des Standpunkts Spinoza's liegt darin, daß er das sogenannte Böse und das Gute ruhig neben einander liegen, jedes an seiner Stelle recht haben und unangefochten bleiben läßt. Vor Allem ist nöthig, diese todte Masse zu einem Prozesse zu beleben, in welchem der ungleiche Werth des Bösen gegen das Gute gesetzt, das Böse auf reale Weise verurtheilt wird. Einen solchen Prozeß finden wir bei Jakob Böhme eingeleitet. Er sagt: „es findet sich solche Unlust in allen Dingen, daß sich Alles beißet, schläget, stößet, quatscht und feindet, und ein jeglicher Körper mit sich selbst uneins ist, wie nicht allein zu sehen in lebendigen Creaturen, sondern auch in Sternen, Elementen, Erden, Steinen, Metal-

len, Laub, Gras und Holz: in allen ist Gift und Bosheit. Befindet sich auch, daß es also sein muß: sonst wäre kein Leben und Beweglichkeit, auch wäre weder Farbe noch Tugend, Dickes oder Dünnes, sondern wäre alles ein Nichts. In solcher hohen Betrachtung findet man, daß dieß Alles von und in Gott selber herkomme, und daß es seines eigenen Wesens sei, daß es selber ist, und es selber aus sich also geschaffen habe: und gehöret das Böse zur Bildung und Beweglichkeit, und das Gute zur Liebe, und das Strenge und Widerwillige zur Freude. Das Böse nämlich oder Widerwillige ursachet das Gute als den Willen, daß er wieder nach seinem Urstand, als nach Gott dringe, und daß das Gute, als der gute Wille, begehrend werde; denn ein Ding, das in sich nur gut ist, und keine Qual hat, das begehret nichts, denn es weiß nichts Besseres in sich oder für sich, darnach es könnte lüstern. Damit das Gute als Gutes wirklich werde, muß die Entweihung mit dem Bösen hervortreten. Das Böse aber ist nur da, um über sich hinauszutreiben und sich aufzuheben. Gerade auf das wirkliche Gefühl und Bewußtsein des Bösen, wie auch des physischen Leidens, kommt es an, nun auch das Gute und die Lust zur Wirklichkeit zu bringen. Wer die Macht des Bösen an sich selbst erfahren hat, der muß, wenn er hernach zum Guten gelangt, dessen Wesen und Bedeutung tiefer und schärfer erkennen, als wer nie gefallen.

„Die Weltregierung selber ist, mit diesen Worten schließt Strauß den vorliegenden Abschnitt, nicht als die Bestimmung des Weltlaufs durch einen außerordentlichen Verstand, sondern als die den cosmischen Kräften und deren Verhältnissen selbst immanente Vernunft zu betrachten: und daß das Geschick der Menschheit, der Völker und der Einzelnen unter der Leitung der Vorsehung stehe, kann nur den Sinn haben, daß vermöge des allgemeinen Uebergreifens des Geistes über die Natur die Entwicklung des menschlichen Geschlechts im Großen seinem Begriffe gemäß verlaufe, und die Zufälligkeit des einzelnen Thuns und des natürlichen Geschehens sich immer wieder zur allgemeinen Nothwendigkeit ausgleiche, der Einzelne aber

in keine Lage versetzt werden könne, deren der Geist in ihm nicht Meister zu werden, und sie zu eigenthümlicher, seiner würdiger Gestaltung zu verarbeiten im Stande wäre."

§. 79.

Das Gebet im Verhältnisse zur göttlichen Weltregierung.

Es kann wohl nicht geläugnet werden, daß sowohl im alten, als im neuen Testamente die Wortstellung vorherrscht, daß Gott aus Rücksicht auf die Bitten, welche die Menschen an ihn gelangen lassen, oft Beschlüsse, die er schon gefaßt, wieder abändert, und etwas Anderes geschehen läßt, als ohne das dazwischen gekommene menschliche Gebet geschehen wäre. Dem Könige Hiskia z. B. hatte Gott den Tod durch den Propheten allbereits ankündigen lassen. Er aber erinnerte Jehovah, daß er treulich vor ihm gewandelt, und gethan habe, was Gott wohlgefällig sei. Da sah der Herr sein Gebet und seine Thränen an, und gab ihm noch eine Zulage von fünfzehn Jahren zu seinem Leben. Jesus selbst setzt in zwei Gleichnißreden auseinander, daß der Mensch durch anhaltendes Flehen etwas von Gott erhalten könne, was dieser bei weniger beharrlichen Bitten nicht gewährt haben würde. Besonders finden wir die Vorstellung im alten und neuen Testamente, daß Menschen, welche bei Gott besonders wohl angeschrieben sind, eine Einwirkung auf seine Entschließungen üben. In 1. Mosis 18. unterhandelt Abraham förmlich mit Jehovah über die Vernichtung Sodoms. Er erinnert diesen, er werde doch nicht den Gerechten mit dem Gottlosen tödten, das schicke sich nicht für ihn, als den Richter aller Welt. Jehovah verspricht, wenn fünfzig Gerechte zu Sodom seien, so wolle er die Stadt verschonen. Hernach läßt er sich von Abraham so weit bringen, daß er zuerst um fünfundvierzig, dann um vierzig, hernach um dreißig, später um zwanzig, ja zuletzt um zehn Gerechter willen Sodom nicht verderben will, und erst da Abraham's Voraussetzung über die Zahl der in der Stadt befindenden Gerechten sich als ungegründet ausweist, schickt sich Jehovah zur Ver-

tilgung an. In Mosis 2, 32. hat Gott sich bereits zur Vernichtung des sündhaften und widerspenstigen Volkes entschlossen, aber auf die Fürbitte Mosis wird der zornige Gott wieder umgestimmt. Jesus betet für Petrus, daß sein Glaube nicht aufhöre. Der Apostel Paulus ermahnt seine Gemeinden, ihm im Kampfe zu helfen mit Gebet zu Gott, und er erwartet von solchen Fürbitten wesentlichen Beistand für seine Thätigkeit. Der Verfasser des Briefes Jakobi schreibt: wenn jemand krank sei, so solle er die Aeltesten von der Gemeinde zu sich rufen, und über sich beten lassen, einer soll für den andern beten, daß er gesund werde. Das Gebet des Glaubens werde dem Kranken helfen, und der Herr werde ihn aufrichten, und so die Krankheit durch eine Sünde herbeigeführt worden, werde Gott sie ihm vergeben. In Mathei 6, 8. ist zwar versichert, der himmlische Vater wisse, was wir bedürfen, ehe denn wir bitten, aber nicht auch, daß er ohne Bitte es uns geben wolle. Als eine Bedingung der Erhörung des Gebetes wird aufgestellt, daß dasselbe mit zweifellosem Glauben verrichtet werden müsse. Wenn ihr Glauben habt, heißt es Mathei 21, 21., und nich zweifelt, so werdet ihr zu diesem Berge sagen können: hebe dich auf, und wirf dich in's Meer, so wird es geschehen. Strauß nennt diese Bedingung des zweifellosen Glaubens eine Verlegenheitsbedingung: denn der Erfolg soll nur in Folge einer Gemüthsverfassung gewiß sein, welche selbst nicht eintreten kann, wenn der Erfolg nicht vorher schon gewiß ist. Als eine weitere Bedingung der Gebetserhörung ist im neuen Testamente angegeben, daß das Gebet im Namen Jesu geschehen müsse. Doch ist diese Bedingung eine ganz äußerliche, indem selbst bei solchen, welche den Zwecken Jesu ganz fremd sind, Gebete, die von ihnen im Namen Jesu gethan wurden, eine eigentlich magische Wirkung hatten. Jesus selbst hat ein Gebet verrichtet, welches von Gott nicht erhört wurde, daß nämlich der Vater den bittern Leidenskelch von ihm nehmen möchte. Daß übrigens dieses Gebet von Gott nicht erhört wurde, gibt keine Einwendung gegen die Gebetserhörung überhaupt, denn Jesus hat dasselbe ja sogar mit offenem Zweifel,

ob er Erhörung finden werde, und mit dem aus eigenem Munde ausgesprochenen Wunsche gethan, daß nicht sein, sondern des Vaters Wille geschehen möge.

Von jeher war die Kirche überzeugt, daß die Gebete der Frommen erhört werden, und namentlich die Katholiken halten große Stücke auf die Fürbitten der Engel, der Maria und der Heiligen. Trotz dieser Vorstellung aber wich man von kirchlicher Seite immer der Erklärung aus, daß Gott durch die Vorstellungen bittender, ja oft selbst leidenschaftlich aufgeregter Menschen die Entschließungen seines vorher schon gefaßten Weltplanes häufig umändere. So nothwendig diese Folgerung aus der Möglichkeit der Gebetserhörung ist, so hat man sie doch nie zuzugestehen gewagt, weil man dadurch auf eine offenbar ungereimte, ja irreligiöse Vorstellung gedrängt würde, daß nämlich Gott den von seiner vollkommenen Weisheit beschlossenen Weltplan um der Bitte von Menschen willen abändere. Man schloß deßwegen das Gebet in das göttliche Vorherwissen ein, und sagte, der Weltplan werde um des Gebetes willen zwar nicht umgeändert, sei aber mit Beziehung auf die vorausgesehene erhörliche oder unerhörliche Beschaffenheit der einzelnen Gebete von vorneherein angelegt worden. Durch diese Ausflucht aber ist nichts geholfen, indem die Ungereimtheit der Vorstellung dadurch nur versteckt wird. Denn eine Mitbestimmung des Weltplans durch Menschen ist gleich undenkbar, mag man nur meinen, sie sei eine ewig vorher beschlossene oder eine erst in der Zeit erfolgende gewesen. Von jeher haben darum schärfer denkende Kirchenlehrer die Wirkung des Gebetes dahin beschränkt, daß es auf den Betenden einen wohlthätigen Einfluß in Beziehung auf die Beruhigung des Gemüthes und auf die Mäßigung und Veredlung der Wünsche ausübe. Das Bittgebet fällt dadurch zum Voraus weg, wenn dem Gebete überhaupt die Möglichkeit der Herbeiführung eines nicht auf natürlichem Wege erklärbaren äußeren Erfolges abgesprochen wird. Aber auch zu einem Gebete in gewöhnlichem Sinne wird, nach Strauß, der zu jener Ueberzeugung gelangte Mensch sich nur in Augenblicken der Aufregung noch überraschen lassen, und

dieses nie, ohne daß eine kleine Beschämung darauf folgte, von Gefühl und Einbildungskraft zu etwas Ungeeignetem hingerissen worden zu sein. Kant macht darauf aufmerksam, daß wohl jeder, den man bei lautem Beten, oder nur bei einer das Gebet anzeigenden Gebärdung überrasche, in Verwirrung und Verlegenheit gerathe, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe. Zu einer unmittelbaren Anrede muß man Etwas außer sich vor Augen haben, und ein Mensch, welchen man mit sich selbst laut redend betrifft, kommt in den Verdacht, daß ihn ein kleiner Anfall von Wahnsinn angewandelt habe. Denselben Vorwurf kann man wohl auch, und nicht mit Unrecht, demjenigen machen, der, ohne ein Wesen außer sich zu haben, das er anreden könnte, doch Gebärdungen macht, als ob dieses der Fall wäre, wie das im Gebete geschieht.

Es versteht sich für uns von selbst, daß es beim Gebete keiner Anrede bedarf, indem einer solchen nur eine ganz menschliche Vorstellung zu Grunde liegen kann. Ein Gebet ist jede von der Idee des All durchdrungenen Betrachtung. Wie das leibliche, so müssen wir, sagt Strauß, auch das geistige Leben, soll es anders gesund bleiben, theilen in die Zeiten der Arbeit, als des aus sich Herausgehens in die Mannigfaltigkeit und Begrenztsein des Einzelnen und in die der Contemplation, wo wir uns mit aller Unruhe und Hitze, die von der ersteren Sphäre her noch in uns ist, mit allen unsern Bedürfnissen und Wünschen in die kühlende Tiefe des einen Grundes aller Dinge versenken.

Zweites Hauptstück.

Die Sünde und die Gnade.

§. 80.

Uebersicht.

Der Sündenfall dauert ebenso in seinen Folgen fort, wie auch die Schöpfung sich noch in der Gegenwart als göttliche Erhaltung und Regierung der Welt fortsetzt. Wir haben in einem früheren Abschnitte die Sünde betrachtet, wie sie entsteht und sich fortpflanzt in ihrem Zusammenhange mit der Sünde der Stammeltern: jetzt kommt sie uns, abgesehen von dieser Beziehung, als gegenwärtige Qualität in Betracht. Wie wir aber, um Erhaltung und Regierung der Welt auseinander zu setzen, auf die Sünde und das Uebel der Welt Rücksicht genommen haben: so müssen wir jetzt zu dem Elende der Sünde, in welchem nach der kirchlichen Lehre die Menschheit sich befindet, die Größe der daraus rettenden göttlichen Gnade in Beziehung bringen, indem an dieser erst die Unermeßlichkeit jenes Sündenelendes recht angeschaut werden kann. Dabei wird von demjenigen zu reden sein, was Gott dazu thut, um aus der Sünde uns zu retten, und hernach von dem, was dabei mit dem Menschen vorgeht. Die Lehre von Gnadenwirkungen und Gnadenwahl gehört mehr auf die erste, die von Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung mehr auf die andere Seite.

I.

Die Sünde und das göttliche Thun zu ihrer Aufhebung.

---

§. 81.

Biblische Vorstellung von Sünde und Gnade.

Im alten wie im neuen Testamente erscheint die Sünde als eine Gesetzwidrigkeit, und sofern das Gesetz, welchem sie zuwiderläuft, eine göttliche Ordnung ist, als ein Widerstreben oder Feindschaft gegen Gott; sie kommt aus dem Herzen des Menschen hervor, doch ist zum Begriffe derselben nicht nothwendig, daß sie auch zur wirklichen That wird, indem schon die böse Begierde und Leidenschaft im Innern als Sünde anzusehen ist. Christus sagt einmal, daß der Geist willig, das Fleisch aber schwach sei, und deutet offenbar dadurch an, daß er nicht der Meinung ist, das oberste und höchste Vermögen in dem Menschen sei durch die Sünde verkehrt. Und auch der Apostel Paulus schreibt in dem Briefe an die Römer, daß der Mensch vor der Annahme des Christenthums wohl dem inneren Triebe nach das Gesetz vollbringen möchte, aber in seinen Gliedern oder in seinem Fleische befinde sich ein anderes Gesetz, das dem Trachten seines Geistes widerstreite, und deßwegen den guten Willen nicht zur Ausführung kommen lasse. Auch er also läßt, so wenig als Christus, durch die Sünde das innerste Wesen des Menschen verdorben oder verloren gegangen sein, sondern der Geist ist nur verdunkelt und durch die Widerspenstigkeit des leiblichen Organismus in seiner freien Wirksamkeit gehindert. Doch muß man bemerken, daß unter diesem dem Geiste widerstrebenden Organismus nicht blos der leibliche, das σῶμα, sondern auch der physische, die ψυχή, zu verstehen ist, indem das Denken auf Irrwege gerathen ist, und mit ihm auch das Herz oder das Begehren eine falsche Richtung von Gott ab auf die sinnlichen Lüste und irdischen Güter ge[illegible]en hat. Unter den einzelnen Sünden werden im neuen

Testamente solche, die mit Wissen, und solche, die aus Unwissenheit begangen werden, unterschieden, die ersteren sind strafwürdiger, als die letzteren. Der Verfasser des ersten johanneischen Briefes unterscheidet von der gemeinen Sünde noch eine Sünde zum Tode, und für die letztere will er nicht, daß die Christen um Vergebung bitten sollen. Jesus selbst spricht Mathei 12, 31. von einer Lästerung wider den Geist, welche den Menschen niemals, weder in diesem, noch in jenem Leben vergeben werde.

Jesus stellt den Seinen als Aufgabe, von der Sünde sich loszumachen, indem er seine Predigt mit dem Rufe begann: „Thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!“ Kommt Einer nicht aus der Sünde heraus, so liegt davon die Schuld in seinem Willen, wie Jesus Jerusalem den Vorwurf macht, daß er seine Kinder so oft habe zu sich versammeln wollen, sie aber haben nicht gewollt. Neben dieser Betrachtungsweise aber, welche Befreiung von der Sünde und Beharren in derselben von der freien Einsicht und dem freien Willen des Menschen abhängig macht, geht auch die andere entgegengesetzte her, welche die Einsicht dessen, was zum Frieden dient, allein von Gott kommen läßt, und den Glauben an Jesum als eine Wirkung Gottes auffaßt, der dem Einen, damit er glaube, Augen und Herz öffnet, den Andern aber, damit er nicht gerettet werden möchte, verblendet und verstockt. Diese beiden Auffassungsweisen widerstreiten einander offenbar, aber doch gehen sie im neuen Testamente ganz unvermittelt neben einander her. In Apostelgeschichte 13, 48. heißt es, es seien so Viele gläubig geworden, als vom Herrn zum ewigen Leben verordnet waren, und doch wird in demselben Kapitel von den Ungläubigen gesagt, sie haben sich selbst des ewigen Lebens nicht werth geachtet und haben darum sich nicht zum Herrn bekehrt. Das eine Mal also folgt die Zahl der Bekehrten aus der göttlichen Verordnung, das andere Mal wird der Grund der Nichtbekehrung so Vieler in diesen selbst gesucht, weil sie freiwillig das ewige Leben von sich stießen. Zieht sich aber dieser Gegensatz des doppelten Standpunktes durch das ganze

neue Testament hindurch, so tritt er doch am schroffsten in Paulus hervor. Alle Ermahnungen seiner Briefe setzen einen freien, nach Gründen sich selbst zum Guten wie zum Bösen bestimmenden Willen voraus, und doch sagt er in Philipper 2, 13., Gott sei es, der in dem Menschen nicht nur das Vollbringen wirke, sondern auch das Wollen, beides nach seinem Wohlgefallen. Im 9. Kapitel des Römerbriefes findet er zuerst den Grund, warum ein so großer Theil der israelitischen Nation von dem Messiasreiche ausgeschlossen sei, in der unbedingten Machtvollkommenheit Gottes über seine Geschöpfe, und gleich darauf schreibt er den Israeliten selbst die Schuld zu, warum sie in das Messiasreich nicht aufgenommen seien, und findet den Grund davon in ihrem eigenen freien Willen. Bald sagt er: wie ein Töpfer aus der vor ihm liegenden Masse Thons Gefäße bilden könne, welche er wolle, so könne auch Niemand etwas dagegen einwenden, wenn Gott die Einen verstocke und zum warnenden Beispiele hinstelle, die Andern aber zu sich ziehe und zur Herrlichkeit führe: bald versichert er, Gott habe zur Bekehrung aller Israeliten Alles gethan, und nur sie selbst haben seine väterlichen Bemühungen um sie widerspenstig und hartnäckig zurückgewiesen. Wie gesagt, diese beiden entgegengesetzten Auffassungsweisen finden sich neben einander ganz unvermittelt in dem neuen Testamente, und es konnte aus diesem Grunde in späterer Zeit bei den verschiedenen Streitigkeiten, die hervortreten, keiner Partei an einer Autorität fehlen, welche sie für sich anführte. Von dem ersteren Gesichtspunkte aus erscheint die Beseligung eines Theils der Menschheit durch Christum als dasjenige, was man unbedingte Gnadenwahl genannt hat. Gott hat nach dieser Vorstellung schon vor der Grundlegung der Welt diejenigen sich auserlesen, welche er durch den Glauben an Christum zur Seligkeit führen wollte. Wie sie nach dem freien Belieben Gottes in den Kreis der Seligen aufgenommen sind, so sind dagegen die andern, an welche der Ruf des Evangeliums entweder zunächst ergeht, oder die demselben wegen der Verstockung ihrer Herzen keine Folge leisten, eben nur um der göttlichen Willkür willen vom

Heile ausgeschlossen. Paulus stellte sich die Sache so vor, daß, obgleich der evangelische Ruf in alle Welt ergangen sei, viele der Berufenen doch deßwegen verstockt werden, damit den Heiden Raum zum Eingang in das messianische Reich gelassen sei. Wenn diese in Masse eingegangen, so werde auch das gesammte Israel, durch den Vortritt der Heiden gleichsam eifersüchtig gemacht, herbeikommen und gerettet werden.

§. 82.

Die kirchliche Lehre von dem Wesen und den Arten der Sünde.

Die Kirchenlehrer bestimmten die Sünde im Allgemeinen als eine Neigung oder Handlung wider das göttliche Gesetz, durch welche Gott beleidigt und welche von ihm bestraft wird, wenn nicht die Vergebung eintritt. In dieser Begriffsbestimmung sind die beiden Hauptarten der Sünde schon angedeutet, sofern sie theils Zustand, theils That ist.

Die Sünde nun zunächst als Thatsünde, dann aber auch als Hang und Gewohnheit, theilten die Kirchenlehrer nach verschiedenen Gesichtspunkten weiter ein. In Beziehung auf den Gegenstand, gegen welchen die Sünde geschah, unterschied man Sünden gegen Gott, gegen den Nebenmenschen und gegen sich selbst; in Hinsicht der Beschaffenheit der Handlung unterschied man Begehungs- und Unterlassungssünden; in Rücksicht auf den Willenszustand, in welchem die Sünde begangen wird, vorsätzliche und unvorsätzliche Sünde, deren letztere man wieder in Unwissenheits- und Uebereilungssünde eintheilte; in Betreff des Grades der Verschuldung und Strafbarkeit endlich, wurden die Sünden in Todsünden und in läßliche Sünden eingetheilt. Für unverzeihlich galt allein die Sünde gegen den heiligen Geist. Zwar sagte man, den Bußfertigen werden um Christi willen alle ihre Sünden vergeben, aber die Gemüthsverfassung, aus welcher jene Sünde hervorgehe, sei so beschaffen, daß durch sie spätere Besserung und Buße rein ausgeschlossen sei. Man verstand nämlich unter der Sünde ge-

gen den heiligen Geist die böswillige Verläugnung und Verlästerung des klar erkannten Göttlichen.

Auch unterschied man verschiedene Zustände der Seele in ihrem Verhältniß zur Sünde; nämlich einen Stand der Knechtschaft, der Sicherheit, der Heuchelei und der Verstockung. Die Gemüthsverfassung der Wiedergeborenen dagegen wurde diesen Zuständen als Stand der Freiheit entgegengestellt.

§. 83.

Entwicklung der kirchlichen Lehre von der Gnade und Gnadenwahl.

Vor Augustin war es die allgemeine Lehre der Kirche, daß, um den Menschen aus dem Elende der Sünde, in welches er durch den Fall der ersten Eltern gerathen ist, zu retten, die Freiheit seines eigenen Willens und die Unterstützung der göttlichen Gnade zusammenwirken müssen. Es ist mit dem Willen des Menschen allein nicht gethan: aber auch die göttliche Gnade thut ihm keine Gewalt an, so daß sie ihn etwa ohne sein eigenes Bemühen zum Guten bewegen würde. Vielmehr ist das Gute, das der Mensch hervorbringt, das gemeinsame Erzeugniß seiner freien Willensbestimmung und der göttlichen Unterstützung. Gewöhnlich setzte man den Willen des Menschen und die Unterstützung von Seiten Gottes in ein solches Verhältniß, daß man behauptete, der gute Wille des Menschen müsse vorangehen, zur Ausführung sei dann die göttliche Gnade behilflich. Neben dieser Behauptung aber ließ man auch wieder den menschlichen Willen vom göttlichen Geiste vorbereitet werden, und ebenso, wie zum Vollbringen, auch schon zum Wollen des Guten menschliche Freiheit und göttliche Gnade zugleich miteinander wirken. Dabei verstand man unter der letzteren theils die äußeren Veranstaltungen zur christlichen Belehrung, theils die innere Einwirkung des heiligen Geistes.

So liefen die verschiedenen Elemente in dieser Lehre noch ungetrennt durch einander, bis es durch den Streit zwischen Augustin und Pelagius zu einer bestimmten Scheidung

kam. Augustin hatte die Anrede an Gott gerichtet: gib was du befiehlst, und befiehl was du willst; gegen diese Vorstellungsweise protestirte Pelagius. Wenn Gott, sagt er, das, was er uns befiehlt, durch seine Gnade in uns wirken würde, so käme dadurch der Widersinn heraus, daß Gott seine Gebote nicht uns, sondern seiner eigenen Gnade gegeben hätte. Nicht für diese aber, sondern für unseren freien Willen sind die Gebote von Gott gegeben, und die Gnade kann den Willen in der Befolgung der Gebote höchstens etwas erleichtern. Im freien Willen findet Pelagius den unverlierbaren Vorzug der menschlichen Natur; wird von dem Menschen verlangt, daß er ohne Sünde sein soll, so muß er es auch können, ein Schluß, welchen Pelagius mit Kant gemein hat.

Wenn man darnach fragt, was die Pelagianer unter dem Beistand der göttlichen Gnade, welcher dem freien Willen des Menschen die Befolgung der Gebote Gottes erleichtere, verstanden haben, so kann man zur Beantwortung wohl am besten die Aeußerung des Pelagius hervorheben, daß der freie Wille zwar in allen Menschen sich finde, aber in dem Christen allein von der Gnade unterstützt werde. Augustin glaubte in dieser Gnade nichts weiter, als die Lehre und etwa noch das Beispiel Christi erkennen zu können. Pelagius aber versichert, daß auch er unmittelbare Einwirkungen der göttlichen Gnade auf das Innere des Menschen zugestehe, sofern durch dieselben nur der Willensfreiheit nicht zu nahe getreten werde. Wenigstens ist kein Grund einzusehen, warum man Erklärungen von Seiten des Pelagius, daß Gott die Augen unserer Herzen aufthue, daß er uns die Nachstellungen des Teufels entdecke, daß er uns durch das Geschenk seiner Gnade erleuchte, anders verstehen soll. Aber diese göttlichen Einwirkungen, welche Pelagius zugibt, beziehen sich nur auf den Verstand des Menschen, und dem Willen bleibt es immer gänzlich frei, ob er sich darnach richten will oder nicht. Ist die Erkenntniß übernatürlich erleuchtet, so ist es natürlich, daß es dem Menschen leichter ist, sich darnach zu bestimmen,

aber einen unmittelbaren Antrieb zum Guten erhält derselbe von Gott nicht.

Pelagius selbst sagt, er unterscheide in seiner Lehre drei Stücke, das Können, das Wollen und das Thun. Das Können komme von Gott, der uns dasselbe anerschaffen hat; das Wollen und Thun sei die Sache des Menschen, oder vielmehr, sofern Gott dem Menschen das Können, als die Möglichkeit des Wollens und Thuns, verliehen hat, die gemeinschaftliche Sache Gottes und des Menschen. Also nur die Möglichkeit, daß wir das Gute thun können, läßt Pelagius von Gott gegeben werden. Ob es der Mensch aber wirklich thun will oder thut, das bleibt seinem freien Willen überlassen.

Augustin bemerkt hinzu, der Apostel Paulus habe, wie wenn er diese Irrlehre vorausgesehen hätte, in seinem Briefe an die Philipper ausdrücklich gesagt, Gott wirke in uns das Wollen und Vollbringen, also gerade diejenigen beiden Stücke, welche die Pelagianer dem Menschen zuschreiben. Auch beziehe sich, behauptete Augustin, die göttliche Einwirkung nicht allein auf den Verstand, sondern auch auf den Willen, sie bringe nicht allein richtige Vorstellungen, sondern auch gute Neigungen und Entschlüsse hervor. Also nicht die menschliche Willensregung ist der erste Moment, wenn der Mensch etwas Gutes thut, sondern die Einwirkung der göttlichen Gnade geht ihr voran. Wo wollte auch der menschliche Wille vor der göttlichen Einwirkung etwas Gutes hernehmen? Denn der Wille des Menschen war dem Augustin nicht, so wie den Pelagianern, das Vermögen, Gutes oder Böses zu wählen; sondern blos in Adam war er dieß gewesen, durch dessen Fall aber ein Vermögen blos zum Bösen geworden. Der menschliche Wille ist nach ihm jetzt unfähig zum Guten, wie er in der künftigen Welt durch die Gnade Gottes unfähig zum Bösen werden wird. Im Anfange seines Streites mit den Pelagianern meinte Augustin selbst, dem von Gott gegebenen Anstoße zum Guten könne der Mensch entweder folgen oder widerstreben. Aber dieß sah Augustin bald ein, wenn es die göttliche Gnade selber war, welche im Menschen die guten

Neigungen und Entschlüsse wirken mußte, so konnte auch die Einstimmung in den göttlichen Gnadenruf nur durch sie bewirkt werden. Hatten aber die Pelagianer durch die Behauptung Augustin's, daß für den gefallenen Menschen das Sündigen eine nothwendige Sache sei, die menschliche Freiheit beeinträchtigt gesehen, so mußten sie noch viel mehr in der Ansicht, daß die Einstimmung in den göttlichen Gnadenruf ausschließlich durch die Gnade, welche den Widerstand des menschlichen Willens auf unwiderstehliche Weise überwinde, bewirkt werde, eine völlige Vernichtung derselben finden. Doch wie Augustin, in Beziehung auf den ersteren Vorwurf, durch die Bemerkung sich vertheidigt hatte, daß ja die Menschen, wenn sie auch nicht anders können, doch mit Willen und mit Lust sündigen: so sagte er nun auch, in Beziehung auf den zweiten Vorwurf, nicht, wie auf fühllose Steine, durch äußeren Stoß, sondern durch innere Anregung, als auf wollende und vernünftige Wesen, wirke auf uns die göttliche Gnade. Ob denn nun aber, so fuhr er fort, das Bewirken, daß wir das Gute wollen, ein Zwingen dazu heiße? Einen zum Guteswollen zwingen, hieße machen, daß er es wider seinen Willen wollte. Augustin will also nicht gemeint sein, daß die Gnade anstatt des Willens oder ohne den Willen des Menschen wirke: sondern ihr Geschäft bestehe zuerst darin, den Willen des Menschen von seinem Hange zum Bösen, welchen er selbst zu überwinden nicht im Stande ist, zu befreien, ihr weiteres Geschäft ist alsdann, den Menschen zum Guten zu bestimmen. Es leuchtet ein, wie wenig damit gesagt ist, und wie schlecht dadurch die menschliche Freiheit gerettet wird. Wenn die Gnade in allen Menschen den Widerstand des Willens, sei es mehr oder weniger, zu besiegen hatte, so konnte der Grund, daß nicht alle Menschen bekehrt und selig werden, auch nicht in dem Widerstande des Willens einiger Menschen, sondern einzig und allein in der göttlichen Willkür gefunden werden, welcher es gefiel, denselben nur in einigen zu brechen, in anderen aber bestehen zu lassen.

Hier ist der Punkt, wo die Lehre von der Gnade in die von der Gnadenwahl oder Prädestination übergeht. Wenn in der hei-

ligen Schrift vielfältige Stellen sich finden, in welchen gewisse Menschen zur Seligkeit, und andere wieder zum Verderben und zur Verdammniß vorher bestimmt heißen, so hatte die ältere Kirche der Härte einer solchen Weltansicht dadurch auszuweichen gesucht, daß sie die Vorherbestimmung für eine nur bedingte erklärte, indem sie das göttliche Vorherwissen als Mittelglied einschob. Schon ehe sie geboren werden, weiß Gott von Manchen es zum Voraus, daß sie niemals auf dem Wege des Guten gehen, und niemals Buße thun werden, von Andern aber, daß sie sich der Besserung befleißen, um selig zu werden: doch nicht dieses Vorherwissen ist Ursache davon, was geschehen wird; vielmehr verhält sich die Sache umgekehrt; weil es so geschehen wird, weiß Gott es vorher. Allerdings zwar steht es also gleichsam durch ein unvermeidliches Schicksal festbestimmt, daß die Bösen bestraft und die Guten belohnt werden sollen; aber das eben, gut oder böse zu werden, liegt in des Menschen eigener Wahl. Wenn Gott unter den Menschen eine Auswahl getroffen hat, so ist diese nicht blos durch seine grundlose Willkür bestimmt, sondern durch die Würdigkeit, welche der Mensch durch Thätigkeit und Gebet sich erwirbt.

Im Ganzen sind es dieselben Ansichten, welche auch Pelagius vortrug. Auch er begründet die Gnadenwahl auf das Vorherwissen Gottes, welches die freie Selbstbestimmung des Menschen nicht beeinträchtigt. Allerdings sind Esau und Jakob, nach dem Ausspruche des Apostels, der Eine zur Verdammniß, der Andere zur Seligkeit bestimmt worden, noch ehe sie etwas Gutes oder Böses gethan hatten; aber nicht, ehe Gott es vorher wußte, daß der Eine zum Bösen, der Andere zum Guten mit freiem Willen sich bestimmen werde. Auch Augustin war vor seinem Streite mit den Pelagianern derselben Meinung, nur darin von ihnen abweichend, daß er als den von Gott vorhergesehenen Grund der Erwählung den Glauben, und nicht, wie die Pelagianer, die Werke bestimmte. Im Pelagianischen Streite aber schritt Augustin zu der Behauptung fort, nicht weil Gott voraus-

sah, daß sie heilig und unbefleckt sein würden, sondern weil er den Beschluß gefaßt hatte, sie dazu zu machen, sei ein Theil der Menschen von Gott in Christo auserwählt worden. Er konnte also den Grund, warum Viele, ja die Meisten verworfen werden, nun nicht mehr in die verschiedene Würdigkeit der Menschen, sondern ausschließlich in den göttlichen Willen setzen. Hierin fanden die Pelagianer nur das Fatum der Heiden unter dem Namen der Gnade, und ein Ansehen der Personen, welches bei Gott undenkbar sei. Wie, antwortete darauf Augustin, sind denn durch die Schuld Adam's nicht alle Menschen ohne Unterschied eine verderbte und verdammungswürdige Masse geworden? Wer wollte Gott, auch wenn er alle Menschen sammt und sonders zu Grunde gehen ließe, auch nur den kleinsten Vorwurf machen? Muß man es nicht mit dem höchsten Danke erkennen, wenn er aus diesem gar wohl verdienten Verderben wenigstens einige befreit? Wenn aber Gott einmal Gnade beweisen will, so mußte man auf diese Auskunft Augustin's nun weiter fragen, warum läßt er diese nur Einzelnen und nicht Allen zu Theil werden? Darum nicht, antwortete Augustin, damit die Erwählten an dem Schicksale der Verworfenen vor Augen hätten, was auch sie verdient haben, und damit es ihnen keinen Augenblick entgehe, daß sie der reinen unverdienten Gnade Gottes ihr glücklich Loos zu verdanken haben: oder damit nicht allein die Güte, sondern auch die Gerechtigkeit Gottes unter den Menschen sich offenbare. Wollte man aber noch weiter darnach fragen, warum denn Gott, wenn zwei gleich schuldig seien, den Einen erwählt, den Andern verworfen habe: so weist Augustin den Fragenden auf die Unergründlichkeit der Gerichte Gottes und auf die Unerforschlichkeit seiner Wege hin. Diese finstere Theorie, wonach die zu Verdammenden nicht als Zwecke für sich, sondern nur als Mittel, welche zum Nutzen des Erwählten dienen müssen, geboren werden, wird selbst bei Augustin, wie durch einen unbewußten Strahl, einigermaßen durch die Idee erhellt, daß im Universum eine Mannigfaltigkeit der Daseinsstufen unumgänglich nothwendig sei. Freilich wird es an dieser Idee nur um so deut-

licher, wie weit sich Augustin von ihr mit seiner völligen Scheidung der Erwählten und Verdammten verirrt habe.

Der Prozeß, mittelst dessen die Erwählung sich verwirklicht, eröffnet sich nach der Augustinischen Lehre mit der Berufung. Diese ist nach ihm eine gedoppelte. Es gibt nämlich eine Berufung im weiteren Sinne, welche auch an die Nichterwählten ergeht, wie es in Mathei 22, 14. heißt: „Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt," und eine Berufung im engeren Sinne, welche, verbunden mit der Kraft, den Menschen zu der Wiedergeburt zu führen, und in derselben festzuhalten, nur den Erwählten zu Theil wird. Eben die Letzteren bilden, um die Lücke, welche durch den Fall eines Theils der Engel in dem Staate Gottes entstanden ist, wieder auszufüllen, eine vorherbestimmte Zahl, aus welcher kein Einziger verloren gehen kann. Ist Einer einmal erwählt, so wird er, auch wenn er während seines Lebens einen noch so schlechten Wandel führt, doch an seinem Ende noch bekehrt. Er wurde seiner natürlichen Bosheit blos deßwegen so lange anheimgegeben, damit an ihm offenbar werde, der göttlichen Gnade sei kein Verderben zu tief, um die Erwählten daraus herauszuziehen. Oder wenn einen der Erwählten schon als Kind der Tod ereilte, so stirbt er keines Falles ungetauft. Umgekehrt gehören diejenigen, welche nicht bis an das Ende beharren, wenn auch ihr früherer Lebenswandel noch so löblich, ja noch löblicher, als der mancher Erwählten war, nicht zu der Zahl der letzteren: sondern Gott hat sie nur unter die Zahl der Erwählten gemischt, und an ihnen einiges Gute bewirkt, um die ersteren während ihres irdischen Lebens stets in heilsamer Furcht zu erhalten. Erst am Ende nämlich zeigt sich's, ob jemand zu den Erwählten gehört: vor demselben kann es niemand mit Gewißheit wissen. Verworfene und Erwählte sehen einander in Absicht auf Sinn und Wandel oft so ähnlich, daß sie nicht von einander unterschieden werden können, vom Lebensende selber aber weiß auch nicht Einer, in welcher Gemüthsverfassung es ihn überraschen wird. An der Gnadengabe also, ausharren zu können bis an das Ende,

zeigt sich erst, wer zu der Zahl der Erwählten gehört, und wer zu der der Verdammten. Auch den ersten Menschen war diese Gabe, beharren zu können, ertheilt, doch nur so, daß sie beharren konnten, wenn sie wollten; die Erwählten aber empfangen sie durch die Gnade Christi in dem Maße, daß sie nicht allein beharren können, wenn sie wollen, sondern ihnen vielmehr das wirkliche Beharrenwollen und Beharren gegeben wird. Die Erwählten können jetzt nicht anders, als glauben und sich bekehren, und die Nichterwählten müssen sündigen: Adam aber konnte mit freiem Willen nach der einen oder anderen Seite sich wenden. Dieß ist der Unterschied zwischen der Gnadengabe, wie sie den jetzt durch die Gnade Christi Erwählten, und wie sie den ersten Menschen zu Theil ward. Und hier eben ist der einzige Punkt, wo in dem Augustinischen Systeme der sonst überall vertriebenen Wahlfreiheit eine Stelle zu Theil wird.

Augustin selber erlebte es noch, daß seine Lehre von der Gnadenwahl, besonders bei den massilischen Mönchen, vielen Anstoß erregte. Sie fanden es höchst übertrieben, Gott so sehr zum Urheber alles Guten machen zu wollen, daß der menschlichen Natur nur Böses und Verkehrtes übrig bleibe, und beklagten sich darüber, wie lähmend diese Lehre auf den Fleiß in der Besserung und Heiligung einwirken müsse. Denn der Mensch werde nur dann um seine Seligkeit sich auch bemühen, wenn er wisse, daß er durch den richtigen Gebrauch seiner Freiheit die Unterstützung der göttlichen Gnade sich erwerben könne. Daß durch Adam alle Menschen einem Verderben, aus welchem sie durch eigene Kraft sich nicht befreien können, anheimgegeben seien, dieß erkannten auch die massilischen Mönche an. Keineswegs aber sei der menschlichen Natur auch die Kenntniß und Möglichkeit des Guten verloren gegangen, vielmehr sei der nach Adam's Fall eingetretene Kampf zwischen Fleisch und Geist eher als eine heilsame Veranstaltung, denn als eine Strafe von Seiten Gottes anzusehen. Zum Wollen des Guten und zur gläubigen Annahme des Evangeliums reiche also allerdings die menschliche Kraft zu, aber auch nicht

weiter. Demjenigen, welcher wolle und glaube, komme sodann die göttliche Gnade entgegen, helfe ihm zum Vollbringen, und führe ihn zur Seligkeit. Diese Ansicht sollte eine Vermittlung zwischen der Augustinischen und Pelagianischen Lehre sein. Im Gegensatze zu Augustin hatte man behauptet, nicht der Gnade, sondern der menschlichen Freiheit komme der Anfang zur Bekehrung zu. Schien man aber dadurch sich dem Pelagius genähert zu haben, so trat man doch auch mit ihm in einen Gegensatz, indem der Beitrag des freien Willens zum Werke der Wiederherstellung des Menschen auf den bloßen, für sich unwirksamen Wunsch herabgesetzt wurde, wie etwa der Kranke wünscht, gesund zu werden, womit aber ohne Arzt und Arznei noch nichts gethan ist; eben dadurch war also die Unzulänglichkeit des menschlichen Willens zu irgend einer guten That im Sinne des Augustin zugestanden. Es liegt in der Natur einer derartigen vermittelnden Ansicht, daß sie ihrem Wesen nach immer schwankend ist, und so wird, während nach der obigen Behauptung der erste Anstoß zum Guten von der menschlichen Freiheit ausgehen soll, derselbe umgekehrt auch wieder von der göttlichen Gnade abgeleitet, wenn gleich so, daß es dem Menschen freistehen soll, die angebotene Gnade anzunehmen oder zurückzuweisen. Zwar versteht man unter Semipelagianismus in der dogmatischen Sprache diejenige Ansicht, nach welcher der Mensch seine Besserung zwar aus sich anfangen, aber ohne den Beistand der göttlichen Gnade nicht vollenden kann. Aber eben um des Schwankenden willen, welches, wie wir eben erwähnt, in dieser zwischen Augustinismus und Pelagianismus vermittelnden Ansicht liegt, wird auch von den Urhebern des Semipelagianismus von solchen Fällen gesprochen, wo Gott den Funken des Guten, welcher in uns glimmt, nicht blos anfacht, sondern unsern Kieselherzen erst entlockt. Jedenfalls aber, weil es auf den freien Willen des Einzelnen ankommt, ob er den ihm entlockten Funken zum Guten nähren oder auslöschen will, kann nach dieser Ansicht die Vorherbestimmung nur als der Vorsatz Gottes aufgefaßt werden, diejenigen zu unterstützen und zu beseligen, deren

Glauben er vorhersah. Auch hier also ist das göttliche Vorherwissen eingeschoben. Gott für sich will, daß alle Menschen selig werden. Daß aber nicht alle die Seligkeit erlangen, daran trägt nicht der gütige Gott, sondern der Unglaube und Ungehorsam der Menschen die Schuld, und wenn Gott theils einzelne Christenkinder sterben, theils ganzen Völkern das Evangelium nicht verkündigen läßt, so hat dieß in nichts Anderem, als in der göttlichen Voraussicht des Verhaltens jener Kinder oder jener Völker seinen Grund.

Auch eine andere Richtung, welche gerade den entgegengesetzten Weg von der eben angegebenen ging, mußte Augustin noch zu seinen Lebzeiten hervortreten sehen. Sie ist zwar eine Verzerrung des Augustinischen Systems; aber consequent durchgeführt mußte der Augustinismus nothwendig darauf führen. In einem afrikanischen Kloster nämlich kam die Ansicht auf, Vorschrift und Ermahnung seien, wenn Gott im Werke der Bekehrung Alles thun müsse, der Mensch aber Nichts thun könne, völlig nutzlos. Selbst die Bestrafung der Fehlenden, meinten die Anhänger dieser Ansicht, sei völlig ungerecht; denn was, sagten sie, könne der Fehlende dafür, daß Gott das Gute in ihm nicht gewirkt habe? Alle Ermahnung helfe nichts, und für die Fehlenden bleibe nichts übrig, als höchstens die Fürbitte. Augustin selbst hatte nur von einer Vorherbestimmung zur Verdammniß, wohlweislich aber nicht auch zur Sünde gesprochen: jetzt aber machten seine Anhänger den Schritt weiter, daß sie von einer Vorherbestimmung, wie auf der einen Seite zur Heiligkeit und Seligkeit, so auf der andern Seite nicht blos zur Strafe, sondern auch zur Sünde sprachen.

Während der Periode der Scholastik wurde das Augustinische System durch Thomas von Aquino seiner philosophischen Vollendung entgegengeführt: Duns Scotus aber und die meisten späteren Lehrer fuhren fort, die Härte desselben vielmöglichst durch semipelagianische Zusätze zu mildern.

Mit Schrecken wurden die Reformatoren des Leichtsinns gewahr, womit die Kirche dem Menschen über seine Sünden hinweghalf, und sie versanken darum im völligen Gegensatz

dagegen in das tiefste Gefühl der verdammenswerthen Verdorbenheit der menschlichen Natur und der Fruchtlosigkeit aller menschlichen Bemühungen gegen dieselbe. Sowohl Luther als Calvin sprachen den Satz, daß in dem Menschen nach dem Sündenfalle durchaus nichts Gutes geblieben sei, in einer so bestimmten harten Form aus, daß sie später für Flacius zur Veranlassung der Behauptung wurde, mit dem Sündenfalle sei die menschliche Natur verwandelt, und an die Stelle des göttlichen Ebenbildes in ihr, von dem Teufel sein eigenes gesetzt worden, so daß die Erbsünde jetzt die Substanz der menschlichen Natur ausmache. Wenn aber für die Reformatoren die Erbsünde in einer völligen Verderbniß der höhern Kräfte des Menschen, in Verfinsterung seines Verstandes und Verkehrung seines Willens bestand: so folgte daraus von selbst der Schluß, daß der Mensch den Einwirkungen des heiligen Geistes sich ganz leidend hinzugeben habe, ohne zum Werke seiner Erneuerung selbst irgend etwas beitragen zu können. In geistlichen Dingen sei der Mensch, so lehrte man, völlig unfrei geworden; er sei nicht mehr fähig, eine Handlung, welche nicht blos ihrer Erscheinung, sondern auch ihrer Triebfeder nach gut sei, durch sich allein hervorzubringen: was ihm an Freiheit noch übrig geblieben, das beziehe sich allein auf Sachen des bürgerlichen Verkehrs und der äußeren Ehrbarkeit. Den in diesem Kreise gültigen Gesetzen allein könne er, vermöge seiner eigenen Willensfreiheit und Kraft, nachkommen. Luther spricht dem natürlichen Menschen zur Erwerbung der Seligkeit so sehr jede selbstständige Bewegung ab, daß er ihn mit einem Steine, Klotze, oder der bekannten Salzsäule vergleicht. Manche zwar wollten nach dem Vorgange des Augustin den menschlichen Willen, welcher hienach in ein bloßes Vermögen zum Bösen verwandelt war, doch insofern noch einen freien heißen, als er ja das Böse mit Liebe und Lust vollbringe: mit Recht aber verschmäht Calvin diese Ausflucht als einen leeren Titel. So blieb nichts übrig, als unbedingt der göttlichen Gnade sich in die Arme zu werfen, und man glaubte dieß um so freudiger thun zu können, als ja, was dem Menschen am Vermögen

zum Guten abgeht, dieses Gott und Christo beigelegt, und je mehr der Mensch sich selbst an Vermögen zum Guten beilegte, dasselbe Gott und Christo abgebrochen zu werden schien.

Unwiederbringlich aber war man damit der Lehre von einer unbedingten Erwählung anheimgefallen. Die reformirte Kirche hat diese Lehre sich wirklich angeeignet. Doch auch die deutschen Reformatoren bebten anfangs vor derselben so wenig zurück, daß sie sogar noch über die von Augustin ihr gesetzten Grenzen hinausrannten. Es war, wie Strauß treffend sich ausdrückt, ein fanatisch gewordenes Abhängigkeitsgefühl, ein ascetischer Drang, die schlechthinige Unterwürfigkeit gegen Gott durch Zertretung der Vernunft und Verhöhnung des Gefühls zu bethätigen. Der in den Banden der alleinseligmachenden Kirche tödtlich erkrankte Geist fühlte einen gräßlichen Reiz, sich an seinen edelsten Theilen wehe zu thun und zu verstümmeln. „Ich weiß wohl, sagt Luther selbst, was so hoch ärgert und waran sich stößt die gemeine menschliche Vernunft, nämlich daran, daß Gott also mit Willen und blos aus seinem Willen die Menschen verlässet und verstocket, gleich als ob er Lust habe an ihrem ewigen Verderben, ewiger Qual und Pein der armen elenden Menschen; da er doch so hoch und reich läßt rühmen seine Güte, Gnade und Barmherzigkeit. Das dünket der Vernunft eine grausame und unrechte Sache zu sein, und haben sich daran gestoßen so große Leute allezeit. Und wer wollte sich nicht daran stoßen? Ich muß selbst bekennen, daß mir die Gedanken hart vor den Kopf gestoßen haben, bis schier auf das tiefste Verzagen und Verzweifeln, ehe ich lernte und erkannte, wie nützlich das Verzagen ist, und wie nahe dahinter liegt die Gnade.“ Eben dieses Geheimniß schien um so göttlicher, je mehr es allen Menschensinnen offenbar zuwider war, und Gott selbst däuchte um so gewaltiger, wenn er allen Rücksichten der Billigkeit, welche unter den Menschen gelten, Hohn sprechen dürfte. Gott sagt in der Schrift zu Allen: thut das, und ihr werdet leben, aber zu denen, in welchen Gott den Gehorsam zu wirken nicht beschlossen hat, ist es nach Luthers eigener Erklärung nur im Spott gesagt,

und soll so viel bedeuten: versucht es nur einmal, und ihr werdet bald finden, daß es nicht geht! Ja Luther unterschied sogar den Gott, wie er sich geoffenbart, und den Gott, wie er an und für sich ist; er habe sich vorbehalten, nicht blos mehr, sondern oft sogar das Widerspiel von dem zu sein und zu wollen, was er in der Offenbarung ausgesprochen. Nach dem Willen, welchen uns Gott in der Schrift geoffenbart, wolle er, daß alle Menschen selig werden, nach seinem verborgenen Willen aber, den niemand erforschen könne, wolle er es nicht.

Diese Theorie aber war denn doch zu empörend, als daß Luther in die Länge sie hätte festhalten können. Wenn dieser seine theoretische Vernunft kasteien wollte, wie er es allerdings in dieser Lehre von der Erwählung zur Genüge gethan, so hatte er ja in seiner Abendmahlslehre hinlänglich Gelegenheit dazu. Nachdem der Streit mit Erasmus abgelaufen war, tritt von seiner Seite ein Stillschweigen über die unbedingte Erwählung ein. Dessen ungeachtet aber fährt Luther fort, die gänzliche Unfähigkeit der menschlichen Natur zum Guten mit den stärksten Farben auszumalen. Melanchthon jedoch war hierin gemäßigter, und wurde der Lehrer des sogenannten Synergismus. Zwar will auch Melanchthon nicht, daß der menschliche Wille die Fähigkeit besitze, das Gute aus sich anzufangen, oder auch nur dem Worte Gottes, welches ihm von Außen geboten wird, aus eigener Kraft beizustimmen: aber wenn zugleich mit dem ihm von Außen gebotenen Worte auch innerlich die göttliche Gnade auf ihn einwirkt, so steht es ihm zu, dieselbe entweder anzunehmen, oder zurückzuweisen, und eben in diesem Vermögen, sich an die Gnade entweder anzuschließen oder nicht, besteht der Wille des gefallenen Menschen. Daß der Mensch im Werke seiner Wiederherstellung sich wie ein Stein oder Klotz verhalte, dieß weist Melanchthon ausdrücklich als einen Irrthum zurück, und zählt drei zusammenwirkende Ursachen der Wiedergeburt auf, erstens das Wort Gottes, zweitens den heiligen Geist, der mittelst des Wortes wirkt, und drittens den menschlichen Willen, welcher dieser Wirksamkeit, der er auch ebensogut widerstehen könnte, sich

hingibt. Auch die Erwählung oder Verwerfung läßt Melanchthon einzig in diesem verschiedenen Verhalten des Willens zu der auf ihn wirkenden Gnade ihren Grund haben. Es ist bekannt, wie viele Feinde diese Lehrweise des Melanchthon, als von der lutherischen Rechtgläubigkeit abweichend, in der protestantischen Kirche sich zugezogen hat. Wollte man es aber nicht mit Melanchthon halten, so war kein anderer Mittelweg mehr offen, und man konnte nicht anders, als zu der strengen Prädestinationslehre sich hinwenden, welche eben in aller strengen Starrheit, wie man sie uns immer wünschen konnte, durch Calvin gepredigt wurde.

In Luther war es mehr nur eine vorübergehende Stimmung, die ihn in seinem Gegensatze zu Erasmus zur Annahme dieser Lehre bestimmt hatte: in Calvin aber war es die Folge des consequenten wissenschaftlichen Denkens, das wegen eines Anstoßes, auf welchen er traf, nicht auf halbem Wege stehen blieb. Erwählung, sagt Calvin, habe nur im Gegensatze gegen Verwerfung einen Sinn, und er spottet darum mit Recht über diejenigen, welche zwar von Erwählung, nicht aber auch von Verwerfung reden wollen. Wenn Calvin von der Verdammniß der Verworfenen sagt, sie sei eine wohlverdiente, weil alle durch Adam's Sünde verdorben seien, und hinzusetzt, wenn Gott um Christi willen Einigen das Heil gewähre, so haben darum die Uebrigen keinen rechtlichen Anspruch daran, weil er es auch diesen, denen er es gewährte, nichts weniger als schuldig war, so scheint er sich auf den Standpunkt Augustin's gestellt zu haben. Aber er bleibt nicht innerhalb der von diesem gesetzten Schranken stehen, vielmehr geht er noch über ihn hinaus. Unter Prädestination, sagt er, verstehen wir den ewigen Rathschluß Gottes, nach welchem er bei sich beschlossen hat, was mit einem jeglichen Menschen geschehen soll. Denn nicht Alle werden mit gleicher Bestimmung geschaffen, sondern den Einen wird das ewige Leben, den Andern die ewige Verdammniß vorher verordnet. Auch die gewöhnlichen Unterscheidungen zwischen göttlichem Vorherwissen und Vorherbestimmen, zwischen Bewirken und bloßem Zulassen

Gottes, weist Calvin mit Hohn zurück; denn, sagt er, Gott stehe es schlecht an, gleichsam auf der Warte zu sitzen, um zufällige Erfolge abzuwarten, und seine Rathschlüsse von der menschlichen Willkür abhängig zu machen. Eben aus der Verwerfung jener Unterscheidungen aber folgt klar, daß Gott die Bosheit der Gottlosen nicht blos zugelassen, sondern selbst bewirkt haben muß. Wirklich weist Calvin die gewöhnliche Aushilfe, daß man die Schriftstellen, in welchen von Verstockung oder Verhärtung der menschlichen Herzen durch Gott die Rede ist, als bloße Zulassung der Selbstverstockung oder Selbstverhärtung deutet, als ganz ungereimt zurück. Auch daß Gott die Uebertretung der ersten Menschen blos zugelassen haben soll, bezeichnet Calvin als eine Gottes ganz unwürdige Ansicht, er hat den Fall nicht blos zugelassen, sondern selbst bewirkt. Auf allen Gebieten sei ja eine Ungleichheit in der Vertheilung der Güter, und es lasse sich kein anderer Grund als das göttliche Wohlgefallen dafür angeben. Wenn die Verworfenen den Erwählten gegenüber über eine Verkürzung klagen wollen, so haben die Esel, Ochsen und Hunde dasselbe Recht, sich zu beklagen, warum denn Gott sie nicht zu Menschen gemacht habe. Gott hat, dieses Wort spricht Calvin aus, den Fall des ersten Menschen, und in ihm des ganzen Geschlechtes, deßwegen vorhergewußt, weil er ihn vorher verordnet hat. Nichts desto weniger aber ist der Mensch durch seinen eigenen Willen, und also durch eigene Schuld gefallen. Denn, meint Calvin, das vertrage sich ganz wohl mit einander, daß Einer in verschiedenen Rücksichten von Gott bestimmt werde, und doch sich selbst bestimme. Grund und Ursache der Verdammniß des Menschen liegt in ihm selbst, nämlich in der Verkehrtheit seines Willens, und darum ist sie auch nicht ungerecht. Allerdings zwar führe der Sünder mit der Sünde das aus, was Gott verordnet hat; aber es liege darin für ihn keine Entschuldigung: denn der Sünder hat dabei seine eigene böse Absicht, deren Gott sich zum Guten bedient. Auch der Fall des ersten Menschen ist von Gott angeordnet worden, aber nicht um des Bösen willen, sondern deßwegen, weil er

sah, daß es gut war. Wiefern aber der Sündenfall etwas Gutes zu nennen ist, das kann der Mensch nicht wissen, auch soll er nicht zu viel darüber grübeln. Soviel nur läßt sich sagen, daß der Fall der ersten Menschen als ein Mittel der Verherrlichung Gottes gedient haben muß. Gott hat alle Dinge um seiner selbst willen geschaffen, und darum, wie unter den Menschen solche geboren werden, denen Heil und Seligkeit zu Theil wird, so muß es auch, um durch ihren Untergang den göttlichen Namen zu verherrlichen, solche geben, welche vom Mutterleibe an dem unausweichlichen Verderben dahingegeben sind. Wenn Calvin zugleich behauptet, mit der göttlichen Herrlichkeit sei immer die göttliche Gerechtigkeit verbunden, und wohlweislich die Gerechtigkeit, welche manche Menschen von ihrer Geburt an dem Verderben hingibt, eine verborgene nennt, klingt das in seinem Munde nicht wie Honig? Allen Einwürfen, welche ihm etwa entgegengehalten werden können, hält Calvin den Zauberschild der Majestät Gottes entgegen, den er als eine unbegreifliche Uebermacht hinstellt, welcher gegenüber die sonst so schwazhaften Zungen verstummen müssen. Eben damit der Mensch nie vergesse, daß er Alles, was er hat und ist, nur dem göttlichen Belieben verdankt, gewährt Gott den Einen die Seligkeit, welche er den Andern versagt.

Die lutherischen Kirchenlehrer konnten sich mit diesem, wie sie es nannten, Decretum horribile nicht vereinigen. Es macht dieß ihrem Herzen Ehre, ob aber eben so sehr ihrem wissenschaftlichen Geiste, steht dahin. Bekanntlich hat es sich die Concordienformel zur Aufgabe gemacht, zwischen dem Melanchthonischen Synergismus und dem Decretum horribile des Calvin einen Mittelweg zu finden. Melanchthon gegenüber beharrt die Concordienformel auf dem gänzlichen Unvermögen des Menschen zu dem Guten. Er könne, meint sie, seine Wiedergeburt aus eigenen Kräften weder bewirken, noch zu derselben mitwirken. Wenn er auch das Evangelium nach freiem Willen hören und darüber nachdenken kann, so ist dieß noch von keinem Vortheil für ihn; denn wegen der Verfinsterung seines Verstandes und der Verkehrtheit seines Willens

ist es ihm unmöglich, daran zu glauben, und er muß es als eine Thorheit verspotten und verwerfen. Ja, meint die Concordienformel, in dieser Beziehung sei der Mensch noch viel schlimmer als ein Stein oder Klotz. Denn der Mensch widersetze sich dem heiligen Geiste, welcher ihn wiedergebären und erneuern wolle: ein Stein oder Klotz aber wehre sich doch nicht, wenn man ihn in Bewegung setze. Wir haben früher gesehen, daß Melanchthon im Werke der Wiedergeburt drei zusammenwirkende Ursachen annimmt, das Wort Gottes, den heiligen Geist und den menschlichen Willen: die Concordienformel aber läßt den menschlichen Willen aus, welcher nach ihr nicht mitwirkend, sondern vielmehr gegenwirkend sich im Werke der Wiedergeburt verhält, und läßt nur zwei Ursachen gelten, das Wort und den heiligen Geist, oder vielmehr genau genommen, nur eine einzige, nämlich den heiligen Geist, sofern das Wort nur das Werkzeug des Geistes ist. Zu gleicher Zeit aber wird mit aller Entschiedenheit gegen Calvin geltend gemacht, es sei der Wille Gottes, alle Menschen ohne Unterschied zu beseligen. Das Vorherwissen Gottes umfasse gleicherweise sowohl das Gute, als das Böse; von dem Vorherwissen aber sei seine Vorherbestimmung zu unterscheiden, und diese beziehe sich, als die Ursache ihrer Seligkeit, nur auf die Erwählten. Aber nicht der Wille Gottes sei daran Schuld, daß nicht alle erwählt seien, sondern der Mensch selbst, indem der Gottlose das Wort Gottes entweder gar nicht höre, oder wenn er es höre oder lese, dasselbe verachte, und dem auf ihn eindringenden göttlichen Geiste widerstrebe. Doch sind es nach der Ansicht der Concordienformel nicht blos einzelne boshafte Menschen, welche dem heiligen Geiste, der sie erneuern will, Widerstand entgegensetzen: sondern einer, wie der andere muß widerstehen, und er muß so lange in seinem Widerstande beharren, bis es dem göttlichen Geiste gefällt, diesen Widerstand mit Gewalt zu unterdrücken, und die neue Geburt herbeizuführen. Bei denen nun also, in welchen die Wiedergeburt nicht eintritt, fiele die Schuld nicht auf den Menschen, welcher, wie die Andern auch, eben gethan hat, was er muß, nämlich

Widerstand geleistet; sondern die Schuld fiele Gott anheim, dem es gefallen hat, in Einigen den seinem Geiste entgegengesetzten Widerstand zu überwinden, in Andern aber nicht. Um aber doch das freie menschliche Wahlvermögen zu retten, von welchem die Concordienformel im Gegensatz gegen Calvin die Wiedergeburt abhängen läßt, wird das höhere und niedere Willensvermögen des Menschen unterschieden, und behauptet, das letztere habe der Mensch von jeher gehabt, während das erstere vor der Wiedergeburt in dem Menschen gar nicht vorhanden war. In den Kreis der niedrigeren menschlichen Freiheit gehören alle äußerlichen Handlungen, wie z. B. in die Kirche zu gehen, die Bibel zu lesen, und das Abendmahl zu nehmen. Hiezu kann auch der Nichtwiedergeborene mit Freiheit sich entschließen, oder mit Freiheit sich davon ausschließen. Da jedoch der heilige Geist durch seine Gnadenmittel wirkt, so kommt der Mensch, wenn er zu jenen äußerlichen Handlungen sich entschließt, mit demselben in Berührung. Wenn er aber davon sich ausschließt, so ist es durchaus seine eigene Sache, daß er, weil er mit der Verwerfung jener Gnadenmittel auch die Einwirkung des heiligen Geistes auf sich zurückgewiesen hat, unwiedergeboren und damit verworfen bleibt. Auf solche Weise will die Concordienformel, im Gegensatze zu Calvin, die Wiedergeburt von dem freien menschlichen Wahlakte abhängig machen. Hat sie aber nicht früher selbst gesagt, vor der Wiedergeburt könne der Mensch das Wort Gottes nur verachten und verspotten? Wenn also der noch nicht Wiedergeborene zur Kirche geht, die Bibel liest, oder das Abendmahl nimmt, so kann er dazu nur aus Zufall, aus langer Weile, Neugierde, oder gar vielleicht aus spöttischer Absicht getrieben worden sein. Ein löblicher Drang war es keinesfalls, der ihn zur Verrichtung jener heiligen Handlungen vermochte. Wie aber? von solchem Zufalle nun, ob der Unwiedergeborene in die Kirche läuft und dort das Wort Gottes anhört oder nicht, von solchem Zufalle soll Seligkeit oder Verdammniß des Menschen abhängen? Aus Spott oder Langeweile in die Kirche zu gehen, ist doch sicherlich noch schlimmer, als draußen zu

bleiben, und doch sollte das erstere nach der Meinung der Concordienformel den Menschen der Wiedergeburt noch näher bringen, als das letztere. Außerdem aber hat der heilige Geist seine ordentliche Wirksamkeit an das Wort und die Sakramente gebunden: warum denn bekehrt er nur Einige, und nicht Alle, welche das Wort hören, und die Sakramente gebrauchen? Darum nicht, gibt die Concordienformel zur Antwort, weil nicht Alle auf das gehörte und gelesene Wort Acht geben, und dasselbe ihres Nachdenkens würdigen: darum nicht, weil nicht Alle der Einwirkung des göttlichen Geistes sich hingeben, vielmehr derselben fortgesetzt und hartnäckig widerstreben. Wie aber? hat denn die Concordienformel nicht selbst gesagt, über das gehörte göttliche Wort könne man nur durch den heiligen Geist auf die rechte Weise nachdenken; hat sie nicht selbst versichert, daß Alle der göttlichen Einwirkung widerstreben müssen, bis es dem heiligen Geiste gefallen hat, den mit Nothwendigkeit entgegengesetzten Widerstand zu brechen. Auf der einen Seite wird also in der Concordienformel die Einwirkung des göttlichen Geistes auf den Menschen zur Vollbringung des Werkes der Wiedergeburt als eine solche bestimmt, welcher der Mensch sich hingeben kann. Dem sich Hingebenkönnen entspricht natürlich das Widerstehenkönnen, und so läuft diese Auffassungsweise auf den Melanchthonischen Synergismus hinaus. Um aber diesem auszuweichen, setzt die Concordienformel auf der andern Seite hinzu, das wirkliche sich Hingeben sei die Wirkung des heiligen Geistes. Daraus aber folgt der nothwendige Schluß, daß das sich Nichthingeben eine Folge des Nichtwirkens des Geistes ist, und mit dieser Ansicht haben wir nichts Anderes, als die Calvinische unbedingte Gnadenwahl. Zwischen diesen beiden Ansichten, dem Melanchthonischen Synergismus und der Calvinischen Prädestination schwankt die Concordienformel haltungslos hin und her. Sieht man aber auch über die Schwächen hinweg, welche der Auskunft der Concordienformel ankleben, so gilt das, was sie vorbringt, um über den unbedingten göttlichen Rathschluß hinwegzuhelfen, doch nur für diejenigen, welchen das göttliche Wort

und mit ihm die Wirkung des heiligen Geistes sich wirklich angeboten hätte. In Beziehung auf solche Völker und Individuen, welchen vor Christus das Gesetz und die Propheten, nach Christus das Evangelium nicht bekannt geworden waren, blieben die Calvinisten mit ihrer Behauptung, jenen Menschen habe Gott aus reiner Willkür den Weg zur Seligkeit verschlossen, im entschiedenen Vortheil. Man suchte von lutherischer Seite nach verschiedenen Ausflüchten, doch waren sie alle in der That höchst elend. Wohlweislich warnt die Concordienformel vor weiterem Grübeln über einen so geheimnißvollen Punkt, und betrachtet die Thatsache, daß so viele Völker mit dem Evangelium unbekannt sind, als eine gerechte Strafe der Nachkommen für die Verachtung, mit welcher ihre Vorfahren das Wort Gottes von sich gewiesen haben. Oder, sagte man auch, so wenig Gott überhaupt dem sündlichen Menschengeschlechte die Erlösung schuldig gewesen sei, ebensowenig sei er einem Volke die Bekanntmachung des Evangeliums schuldig; damit aber war völlig im Sinne Calvin's zugestanden, daß Gott nicht alle Menschen selig haben wolle. In der Auskunft aber, welche die Concordienformel gegeben hatte, liegt ausdrücklich die Voraussetzung, das Evangelium sei ursprünglich allen Völkern bekannt gemacht worden. Dieses glaubte man wegen Stellen in Apostelgeschichte 7, 30., wo es heißt: „Gott habe allen Menschen an allen Enden geboten, Buße zu thun," Römer 10, 18., wo es heißt: „der Schall der Predigt sei in alle Lande ausgegangen, und in alle Welt die Worte der Prediger," annehmen zu müssen. Wenn aber der Apostel sagt, der Schall des Wortes sei in alle Welt gedrungen, muß es also nicht auch in das noch nicht entdeckte Amerika sich verbreitet haben? Warum denn nicht? Es seien ja nicht blos die zwölf Apostel gewesen, sondern auch die siebzig Jünger, die Evangelisten und andere Gehülfen. Dahin, meinte man, wohin diese Männer selbst nicht kommen konnten, haben sie geschrieben, und wo sie nicht hingeschrieben, habe doch die Fama den Inhalt ihrer Predigten verkündigt. Das letztere dehnte man sogar auf die Zeiten des alten Bundes aus, auch die

Heiden, meinte man, haben genug erfahren von dem wahren Gotte Israels, und es falle ihnen als Schuld anheim, wenn sie dem Rufe nicht gefolgt seien, sich nicht bekehrt, und dem an sie gekommenen Gnadenruf zuwider sich selbst verstocket haben.

§. 84.

Auflösung und Umbildung der kirchlichen Lehren von Sünde, Gnade und Gnadenwahl.

Wenn man der Unbedingtheit des göttlichen Rathschlusses über Erwählung oder Verwerfung mit Erfolg etwas abbrechen wollte, so könnte dieß nur dadurch geschehen, daß man der natürlichen Fähigkeit des Menschen zum Guten mehr einräumte, als dieß die Concordienformel, welche hierin mit Calvin einverstanden war, gethan hatte. Wenigstens ein kleines Etwas hatte hierin schon Melanchthon's Synergismus gethan. Entschiedener aber konnten hierin die Kirchenparteien auftreten, welche gar nicht annahmen, daß von Adam her ein Verderben der menschlichen Natur sich fortgepflanzt habe. Das Fundament der Prädestinationslehre ist die Lehre von dem völligen Unvermögen des Menschen zum Guten, und darum sind auch die Angriffe, welche nicht blos die Prädestinationslehre für sich, sondern eben jenes Fundament antasten, am wirksamsten. In der vordersten Reihe stehen in dieser Beziehung die Socinianer und Arminianer.

Von der Prädestinationslehre selbst sagten sie, sie widerstreite theils der Schrift, theils der Frömmigkeit und Tugend in dem Menschen, theils der Majestät Gottes. Natürlich hoben sie, wie auch Pelagius gethan, namentlich diejenigen Stellen hervor, in welchen gesagt ist, daß Gott allen Menschen helfen, alle retten wolle, oder in welchen überhaupt an den Menschen Ermahnungen und Gebote gerichtet sind, und also eben damit seine freie Willenskraft angesprochen ist. Wie derartige Stellen ihren Gegnern viel zu schaffen machen, und deßwegen von Augustin und Calvin auf jede Weise beseitigt worden waren: so konnten sie dagegen Stellen, wie Römer 9., in welchen die eigentlichen Sitze der Prädestinationslehre sind, ohne Verdrehung

nicht beseitigen. Uebereinstimmend mit ältern Lehrern, hoben sie neben den Schriftstellen, welche gegen die unbedingte Gnadenwahl zeugten, zugleich die Lähmung hervor, welche die Annahme, daß das Schicksal des Menschen für alle Ewigkeit mit unabänderlicher Nothwendigkeit bestimmt sei, auf den Tugendeifer ausüben müsse. Für die durch den göttlichen Rathschluß Erwählten müsse diese Ansicht Sicherheit, für die Verworfenen Verzweiflung erzeugen. Zuletzt suchten die Socinianer und Arminianer noch die Unverträglichkeit jener Ansicht mit der Güte, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes nachzuweisen.

Wichtiger, als die Angriffe auf die Prädestinationslehre selbst, sind ihre Einwendungen gegen die Grundlage derselben, gegen die Lehre von der gänzlichen Verdorbenheit der menschlichen Natur. Auch hierin war den Socinianern und Arminianern von den Pelagianern vorgearbeitet worden. Keineswegs, sagte Faustus Socinus, seien die sittlichen Kräfte des Menschen, wie er jetzt ist, so gering, daß er nicht dem göttlichen Gesetze gehorchen könnte, wenn er nur sich selbst Gewalt anthun wolle. Weil das Sündigen als eine Gewohnheit eingerissen hat, so ist die Kraft der Ausführung in der Befolgung des göttlichen Gesetzes allerdings sehr gering: aber der gute Wille dazu ist von Natur doch in Allen. Auch nach der Lehre der Socinianer ist der Mensch nicht im Stande, durch natürliche Kraft den Willen Gottes zu vollbringen, sondern er bedarf dazu des göttlichen Beistandes: aber weil es im Begriffe des Gesetzes liegt, daß es nichts Unmögliches vorschreiben kann, so kann Gott jene nothwendige Hilfe keinem von denjenigen, welchen er ein positives Gesetz gegeben hat, versagen. Eben diese außerordentliche Hilfe nun, welche Gott mit dem Gesetze verbunden hat, ist nach der Lehre der Socinianer eine doppelte, eine äußere und eine innere. Die äußere besteht theils in Drohungen, theils in Verheißungen. Die Verheißungen aber wirken ungleich stärker, als die Drohungen, was auch einen Grund dafür abgibt, daß unter dem neuen Bunde das Gesetz ungleich leichter zu erfüllen ist, als unter dem alten. Die innere Hilfe besteht theils in Anfeuerung des menschlichen

Willens durch Einprägung der göttlichen Verheißungen, theils in Erleuchtung des Verstandes zur richtigen Auffassung des Gesetzes. Bis jetzt ist nur auf diejenigen Menschen, welchen Gott ein positives Gesetz gegeben hat, Rücksicht genommen: wie verhält es sich aber mit denen, welchen ein solches Gesetz fehlt? Von diesen, meint Faustus Socinus, könne jeder, wenn er das Alter des vollen Vernunftgebrauchs erreicht, und durch böse Unterweisung und Gewohnheit nicht allzusehr verdorben sei, alle diejenigen Handlungen, welche der Vernunft selbst zuwider sind, wenn er nur wolle, wohl vermeiden. Denn Gott habe mit dem christlichen Gesetze die Verheißungen nur deßwegen verbunden, weil er nicht blos das an sich Vernunftwidrige, sondern neben diesem auch noch manches Andere untersage. Das an sich Vernunftwidrige könne jeder für sich vermeiden: freilich zu dem noch weiter Untersagten bedürfe es eines außerordentlichen göttlichen Antriebs.

Hat der menschliche Wille zu der göttlichen Gnade diese Stellung eingenommen, so ist es lediglich seine Sache geworden, ob er die Beihilfe der Gnade zu seiner Bekehrung benützen will, oder nicht. Wem der göttliche Beistand zu Theil wird, der kann ihm sich hingeben, aber ihm ebensogut auch widerstehen. Ebensowenig ist derjenige, welchem diese außerordentliche göttliche Hilfe nicht zu Theil werden kann, weil er außer dem Bereiche des Evangeliums steht, darum vom Heile ausgeschlossen: auch er kann, wenn er nur seine natürlichen Kräfte recht gebrauchen will, sich ein entsprechendes Maß des göttlichen Wohlgefallens und der Seligkeit erwerben. Die Erwählung und Verwerfung ist also hienach keine unbedingte, sondern an die Bedingung des Glaubens und Gehorsams geknüpft. Auch beziehen sich Erwählung oder Verwerfung nicht auf gewisse namentlich bestimmte Einzelwesen, sondern nur auf gewisse Klassen von solchen. Nicht A ist zur Seligkeit, B aber zur Verdammniß vorherbestimmt, sondern die Gläubigen und Gehorsamen sind zur ersteren, die Ungläubigen und Ungehorsamen aber zur letzteren bestimmt, und es kommt A und B an, unter welche Rubrik sie sich selber ein-

reihen wollen. Nur der allgemeine Beschluß Gottes, den Gläubigen und Gehorsamen die Seligkeit zu schenken, die Ungläubigen und Ungehorsamen aber der Verdammniß zu überliefern, ist von Ewigkeit her gefaßt: die Einreihung der Einzelnen unter die eine oder andere Rubrik aber erfolgt erst in der Zeit, und zwar nicht eher, als bis der Mensch für das Gute oder für das Böse sich entschieden hat. Auch ist die Vorherbestimmung in Beziehung auf die Einzelnen nicht unwiderruflich: vielmehr kann Einer jetzt vermöge seines Lebenswandels unter diejenigen, welche der Seligkeit würdig sind, oder unter die Erwählten gehören, später aber durch die Veränderung seines Betragens sich selbst von dieser Zahl hinwiederum ausschließen; oder umgekehrt kann Einer jetzt wegen seines Unglaubens und Ungehorsams zu denjenigen, welche der Verdammniß würdig sind, d. h. zu den Verworfenen gehören, später aber dadurch, daß er Buße thut und einen neuen Lebenswandel beginnt, in die Zahl der Erwählten aufgenommen werden. Obgleich aber die Erwählung vom freien Willen des Menschen abhängig ist, so bleibt sie immer doch eine reine Gnadensache. Denn der Glaube und Gehorsam gegen das Evangelium für sich allein würde bei weitem keine so hohe Belohnung verdienen, als das ewige Leben ist.

Auch in den rechtgläubig protestantischen Kirchen milderte sich die Vorstellung von der natürlichen Verderbniß des Menschen immer mehr. Je mehr aber diese Vorstellungen von der menschlichen Verderbniß zurücktraten, desto überflüssiger mußten natürlich die übernatürlichen Gnadenwirkungen erscheinen. Und so kam es, daß man bald anfing, ihre Möglichkeit und Erkennbarkeit in Frage zu stellen; Untersuchungen, welche mit den Forschungen über die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Wunder fast ganz zusammenfallen: in welcher Beziehung wir auf den ersten Band unserer Glaubenslehre verweisen. Mit den Gnadenwirkungen bekam ja man nur eine neue Häufung von Wundern, denn als solche mußte man sie betrachten, und es schien Gottes unwürdig, immer Uebernatürliches auf Uebernatürliches zu häufen. Und mußte nicht der geistige Organis-

mus des Menschen, wenn er alle Augenblicke durch göttliche Einwirkung durchkreuzt und durchschossen wurde, in seinen eigenthümlichen Thätigkeiten eher zerstört und zerrüttet, als wieder hergestellt werden, indem er von der göttlichen Einwirkung alle Augenblicke in der Stetigkeit seiner Entwicklung unterbrochen war? Auch der Supranaturalismus war nicht genug mit Unvernunft gewapnet, um solchen Gründen widerstehen zu können, und er zeigte sich darum geneigt, statt einer Menge einzelner göttlicher Anstöße an das menschliche Gemüth, einen stetig fortlaufenden Einfluß anzunehmen, durch welchen nicht einzelne Gedanken und Empfindungen in dem Menschen hervorgebracht, sondern sein geistiges und sittliches Vermögen gestärkt werden sollte, um aus eigener Kraft solche Gedanken hervorbringen zu können. Aber auch dieß war immer noch nach den Worten von Strauß wenigstens ein nachbessernder Akt in Bezug auf jeden einzelnen Menschen — und ein solcher ist ebenso undenkbar, wie viele; — oder wenn nicht, so war er auch keine besondere Gnadenwirkung mehr, sondern fiel, wie der Rationalismus rüstig erkannte, mit der allgemeinen göttlichen Mitwirkung zusammen.

Natürlich war neben dem Bisherigen auch das eine wichtige Frage, woran man denn diese sogenannten Gnadenwirkungen als übernatürliche erkennen wolle? Nur allzuoft hatten Schwärmer es als ein Merkmal ihrer Göttlichkeit hervorgehoben, daß gewisse Gefühle und Stimmungen im menschlichen Gemüthe so plötzlich und unerwartet hervortreten, und selbst besonnenere Supranaturalisten hielten auf dieses ungewisse Merkmal keine großen Stücke. Wenn man aber gar himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen, und ihnen anfühlen wolle, daß sie keine Wirkungen der Natur, sondern der Gnade seien, so erklärte dieß Kant theoretisch für eine Art von Wahnsinn, praktisch aber für eine Selbsttäuschung, welche am allergefährlichsten für die wahrhafte moralische Religion sei. Denn statt das sittlich Gute aus sich selbst hervorzubringen, erwarte es der Mensch hienach als die Gabe eines andern fremden Wesens,

und wähnte also das, zu dessen Erreichung die ganze geistige Kraft des Menschen gehört, durch Nichtsthun zu gewinnen.

So hatte sich die Vorstellung einer von der Selbstbestimmung des menschlichen Willens unabhängigen Vorherbestimmung für das Gebiet des Christenthums aufgehoben. Und auch außerhalb des christlichen Gebietes hörte man auf, von blos Verworfenen zu reden. Billige Supranaturalisten fanden auch bei den nichtchristlichen Völkern nur einen niedrigen Grad desselben Heiles, dessen die Christen sich erfreuen. Ueberhaupt erkannte man die verschiedenen Religionen nur als verschiedene Arten und Formen, die zwar eine Stufenreihe von Entwicklungen bilden, aber an der Wahrheit selber keinen ungleicheren Antheil haben, als ihre verschiedenen Bekenner an der menschlichen Natur.

Schleiermacher zwar schien mit seiner bekannten Abhandlung über die Lehre von der Erwählung dem schon aufgegebenen Dogma eine neue Stütze zu geben: aber gerade dieser Theil der Schleiermacherischen Glaubenslehre macht ihre Zwittergestalt vielleicht am anschaulichsten.

Bei den neuesten Unionsverhandlungen sind Lutheraner, wie Reformirte, von der Annahme zurückgekommen, daß die menschliche Natur zum Guten schlechthin unvermögend sei, und wie die Lutheraner den Calvinisten gegenüber ihre Abendmahlslehre preisgaben, so schienen die Reformirten den Lutheranern gegenüber ihre Prädestinationslehre aufgeben zu wollen. Um so haltungsloser erscheint der von Schleiermacher gemachte Versuch, die Lehre von der Erwählung wieder zu Ehren zu bringen, als die evangelischen Confessionen selbst über das Aufgeben dieser Lehre übereingekommen zu sein schienen.

II.

Was bei der Aufhebung der Sünde mit dem Menschen vorgeht.

§. 85.

Die biblische Lehre von der Bekehrung und Rechtfertigung.

In Luc. 1, 6. heißt es von Zacharias und seinem Weibe Elisabeth, sie seien beide fromm vor Gott gewesen, und in allen Geboten des Herrn und Satzungen untadelich gegangen. Nach der alttestamentlichen Vorstellung nannte man nämlich denjenigen gerecht, welcher die Vorschriften des von Jehovah, als theokratischem Oberherrn, gegebenen Gesetzes genau beobachtete. Dabei wurde zwischen den moralischen und Ceremonialgesetzen zunächst noch kein Unterschied gemacht. Verfehlungen gegen dieses Gesetz konnten durch Ersatz und bürgerliche Bußen überhaupt ausgeglichen werden. War aber eine solche Ausgleichung von Seiten des Fehlenden selbst nicht möglich, so waren zu dem Behufe, den zürnenden Gott zu versöhnen, Sünd- und Schuldopfer angeordnet. Solche wurden sowohl von Einzelnen in einzelnen Fällen, wie Hiob z. B., wenn er gedachte, seine Söhne möchten gesündigt haben, des Morgens früh sich aufmachte und Brandopfer opferte nach ihrer aller Zahl, als auch alle Jahre für das ganze Volk bei dem großen Versöhnungsfeste dargebracht. Natürlich aber, da die Bestimmungen des mosaischen Gesetzes immer weiter sich vermehrten, konnte es nun auch nur unvollständiger beobachtet werden. Als nun politisches Unglück über die Nation hereinbrach, ermangelte die Partei der Priester nicht, dasselbe als göttliche Strafe für die Vernachläßigung des heiligen Gesetzes darzustellen. Die Propheten aber, welche die Beobachtung gemacht hatten, daß meistens, wer die Ceremonialgesetze mit vielem Eifer einhält, doch gerade wahrhaftiger Religiosität am wenigsten theilhaftig ist,

fiengen an nachdrücklich auf inneren geistigen Gottesdienst zu dringen. „Was soll die Menge eurer Opfer? ruft Jesaias aus. Ich bin satt der Brandopfer von Widdern, spricht Jehovah, und des Fetten von den Gemästeten, und habe keine Lust an dem Blute der Farren, der Lämmer und der Böcke. Bringet nicht mehr Speisopfer so vergeblich. Das Rauchwerk ist mir ein Greuel, die Neumonde und Sabbathe, da ihr zusammenkommt und Mühe und Angst habt, mag ich nicht. Meine Seele ist feind euren Neumonden und Jahreszeiten; ich bin derselben überdrüßig und müde, es zu leiden. Waschet, reiniget Euch, thut Euer böses Wesen ab vor meinen Augen, lasset ab vom Bösen, lernet Gutes thun, trachtet nach Gott, helfet dem Unterdrückten, schaffet den Waisen Recht, und helfet der Wittwen Sache." Wie Jesaias, dringt auch Jeremias auf einen inneren geistigen Gottesdienst. Er läßt in Cap. 7, 23 Jehovah die Worte sprechen: „Ich habe Euern Vätern des Tages, da ich sie aus Aegyptenland führte, weder gesagt, noch geboten von Brandopfern, noch andern Opfern; sondern dieß gebot ich ihnen, und sprach: „Gehorchet meinem Worte, so will ich Euer Gott sein, und Ihr sollt mein Volk sein, und wandelt auf allen Wegen, die ich Euch gebiete, auf daß es Euch wohlgehe." So wurde denn von den Propheten allgemeine Bekehrung, d. h. die Umkehr des Volkes zu Gott, als die Bedingung betrachtet, unter welcher demselben Verzeihung und das frühere Glück von Jehovah wiederum zu Theil werden sollte.

Jesus schloß sich an diese prophetischen Ermahnungen, so wie an den Vorgang des Täufers an; auftretend in einer verdorbenen Zeit, machte er es sich zum ersten Geschäfte, an allen Enden die Buße zu predigen. Wir haben schon früher gesehen, daß er eben diese von ihm verkündigte Buße, verbunden mit dem Glauben an die Kunde von dem nahen Messiasreiche und wohl auch an seine eigene Messianität zur Bedingung der Sündenvergebung und des Antheils an den Gütern seines Reiches mache. Jenen Zöllner, der demüthig und reuig seine Sünden bekennt, und vor innerer Zerknirschung

an die Brust schlägt, läßt Jesus ohne Weiteres vom Tempel gerechtfertigt nach Hause gehen. In Luc. 7, 47. gibt er der Sünderin, welche ihm die Füße gewaschen und mit ihrem Haar getrocknet, zum Lohne für die ihm erwiesene Liebe, die Versicherung der Vergebung ihrer Sünden. Doch ist es nicht genug, Jesum als den Messias blos äußerlich anzuerkennen und ihm etwa blos mit den Lippen zu huldigen, sondern jene Anerkenntniß muß, wenn sie dem Menschen im künftigen messianischen Gerichte von Nutzen sein soll, mit werkthätiger Befolgung seiner Lehre, als des göttlichen Willens, verbunden sein. „Es werden nicht Alle, sagt er in Mathei 7, 21., die zu mir sagen, Herr! Herr! in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel.“ Diese geforderte Sinnesänderung wird in den neutestamentlichen Schriften unter verschiedenen Bildern dargestellt. In Evangel. Johannis 3, 3. ist an Denjenigen, welcher das Reich Gottes sehen will, die Forderung gestellt, daß er von Neuem geboren werde. Ebenso in 1. Petri 1, 23. wird diese Sinnesänderung als eine neue Geburt, nämlich aus dem lebendigen Worte Gottes, bezeichnet. In 1. Johannis 3, 9. heißt derjenige, welcher nicht Sünde thut, aus Gott geboren. In Epheser 4, 22. erläßt der Apostel die Ermahnung an seine Leser, sie sollen ablegen den alten Menschen, der durch Lüste in Irrthum sich verderbt, und anziehen den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit. Ebenso in Colosser 3, 9. ist die Ermahnung ausgesprochen, wir sollen ausziehen den alten Menschen mit seinen Werken, und anziehen den neuen, der da verneuert ist zu der Erkenntniß nach dem Ebenbilde dessen, der uns geschaffen hat. Wie also als eine Geburt aus Gott, so wird die Sinnesänderung auch als Ausziehen des alten, und Anziehen des neuen Menschen betrachtet. Der Mensch aber, welcher auf solche Weise umgeändert worden ist, heißt fortan ein neues Geschöpf; sein Leben ist ein neues, das nicht mehr, wie vorher, der Sünde dient, sondern dem Dienste Christi gewidmet ist. Die Wiedergeborenen, so ist die Sache in 2. Corinther

5, 15. ausgedrückt, leben hinfort nicht mehr ihnen selbst, sondern Dem, der für sie gestorben und auferstanden ist. Das neue Testament beschreibt auch den Hergang, wie diese geistige Veränderung in dem Menschen sich verläuft. Auf den Vorhalt der Verwerflichkeit des bisherigen Lebens folgt in dem Menschen der Schmerz über die Sünde; aus diesem Schmerze aber entwickelt sich der Entschluß zur Sinnesänderung, worauf die Erfüllung mit dem heiligen Geiste eintritt. Der heilige Geist aber erstickt in dem Gemüthe das sündhafte Verlangen, tödtet die Geschäfte des Fleisches, treibt an zur Kreuzigung desselben sammt seinen Lüsten und Begierden, und entzündet das Trachten nach den himmlischen Gütern, nach dem, was droben ist, nicht nach dem, was auf Erden ist. Eben dieses Trachten nun aber bleibt nicht etwa blos ein müßiges Verlangen, sondern bethätiget sich in guten Werken, welche die würdigen Früchte der wahren Sinnesänderung sind. Die Buße und die Bekehrung zu Gott ist auch, wie es in Apostelgesch. 26, 20. heißt, mit rechtschaffenen Werken der Buße verbunden. Es ist jedoch, um an dem messianischen Heile Theil nehmen zu können, auch nach den Aussprüchen der Apostel an dieser Sinnesänderung und Lebensbesserung noch nicht genug. Auch sie verlangen den Glauben an die höhere messianische Würde Jesu, und an die Hauptmomente seines messianischen Lebens und Schicksals. Dieser Glaube an Jesum Christum aber, der an seinem Tode uns eine so überschwengliche Liebe bewiesen hat, muß uns zur Liebe gegen Gott und unsere Brüder bewegen, und weil die messianische Herrlichkeit in Zukunft erst noch viel größer sich offenbaren wird, muß er zur Hoffnung sich gestalten. Glaube, Liebe, Hoffnung also sind der Grundaccord der menschlichen Gemüthsstimmung. Wie aber Jesus selbst in Mathei 22, 37. als das vornehmste und größte Gebot die Liebe heraushebt, so ist sie auch von Paulus als das wesentlichste Erforderniß erklärt, ohne welches die beiden anderen, Glaube und Hoffnung, keinen Werth haben. Besonders das 13. Cap. des 1. Corintherbriefes ist in dieser Beziehung anzuführen.

Mit dieser Umwandlung aber waren die Sünden, welche vor der Sinnesänderung begangen waren, noch nicht getilgt; auch die neue Gestaltung des Gemüths und Lebens war doch immer noch keine befriedigende, vielmehr, weil die Sünde in dem Leibe wohnt, nur eine äußerst mangelhafte und unreine, so daß Paulus, der von sich selber sagt, daß er mit dem Gemüthe dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetze der Sünde diene, zu dem Verzweiflungsruf gedrungen wird: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes!“ Der Mensch bedurfte also trotz seiner inneren Umwandlung doch immer noch der Verzeihung für die sündige Vergangenheit, sowie für die ungenügende Gegenwart, wenn er nicht der göttlichen Strafe anheimfallen sollte. Im Allgemeinen nun war allerdings den Menschen die Geneigtheit Gottes, diese Verzeihung eintreten zu lassen, durch den sühnenden Tod des Messias versichert; nun aber kam es darauf an, wie der Einzelne es anzufangen habe, um dieser ihm versicherten göttlichen Geneigtheit zur Verzeihung der Sünde sich theilhaftig zu machen. Besonders dem Apostel Paulus lag es nahe, diese Frage zu erörtern. Denn als eifriger Pharisäer hatte er sich alles Ernstes bestrebt, durch die strengste Beobachtung des mosaischen Gesetzes und der rabbinischen Zusätze zu demselben vor Gott gerecht zu werden, wie er in der Apostelgeschichte ein zu den Füßen Gamaliels mit allem Fleiß im väterlichen Gesetze unterrichteter Mann und ein Eiferer um Gott heißt; wie er in Gal. 14, 1. von sich selbst sagt, er habe im Judenthume über viele seines Gleichen zugenommen und über die Maßen um das väterliche Gesetz geeifert; in langem vergeblichem Abmühen aber hatte er sich überzeugen müssen, daß es unmöglich sei, auf diesem Wege zum Ziele zu gelangen. Denn will Einer dadurch, daß er das Gesetz erfüllt, vor Gott gerecht werden, so gehört dazu, daß er es ganz erfülle, und sich gegen keine seiner Vorschriften verfehle. Diejenigen, sagt Paulus, welche mit des Gesetzes Werken umgehen, sind unter dem Fluch; denn es stehet geschrieben: „verflucht sei Jedermann, der nicht bleibt in Allem dem, was geschrieben steht in dem Buche des Ge-

setzes, daß er es thue." Das Gesetz aber vollkommen zu erfüllen und sich gegen keinen seiner Theile zu verfehlen, das gelingt Niemanden, weder dem Juden mit seinem mosaischen, noch dem Heiden mit dem natürlichen Gesetze. War also die Erfüllung des Gesetzes eine Bedingung der Gerechtigkeit vor Gott, welcher von dem Menschen nicht genügt werden konnte, so galt es, ein anderes zureichendes Mittel aufzufinden, welches an die Stelle der unmöglichen Gesetzeserfüllung träte. Täglich aber hörte Paulus von den Mitgliedern der Sekte, die er verfolgte, die Forderung des Glaubens an ihren Jesus, als an den Messias, und so konnte sich ihm diese als das aufgesuchte Mittel darbieten. Das Gesetz war etwas so Vielfältiges, daß es unmöglich war, dasselbe in allen Punkten zu erfüllen: der Glaube an den neuen Messias aber, ein so einfacher Akt des Gemüthes, daß ihn jeder von sich verlangen konnte. Eben hierin erkannte nun Paulus den von Gott eröffneten Weg, vor ihm gerecht zu werden. Zugleich hatte dieser neue Weg zur Gerechtwerdung vor Gott einen Vorzug, welcher dem früheren, der Gesetzeserfüllung, abging. Denn demjenigen, welcher das Gesetz vollkommen erfüllt hatte, mußte Gott den versprochenen Lohn als Schuldigkeit gewähren, und der Mensch konnte also seiner eigenen Leistungen sich rühmen. Ganz anders aber verhielt es sich mit dem Glauben an den Messias, indem bei diesem Wege zur Gerechtwerdung das Abhängigkeitsverhältniß des Menschen von Gott ungleich stärker hervortrat. Denn der bloße Glaube von Seiten des Menschen war keine Leistung, deren er sich rühmen, oder auf die er sich etwas hätte zu gut thun können. „Wo bleibt nun der Ruhm? fragt Paulus, er ist aus." Auch konnte der Glaube noch keinen Rechtsanspruch des Menschen begründen: wenn ihn Gott für gerecht annahm um seines Glaubens willen, so war dieß eine reine Gnadensache. „Wir sind allzumal Sünder, sagt Paulus, und mangeln des Ruhms, den wir vor Gott haben sollten, und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, so durch Jesum Christum geschehen ist." Als der Gegenstand dieses rechtfertigenden Glaubens wird besonders der Tod und die Auferstehung Jesu herausgehoben. „Wenn du

mit deinem Munde bekennest Jesum, daß er der Herr sei, heißt es im Römerbriefe, und glaubest in deinem Herzen, daß ihn Gott von den Todten auferweckt hat, so wirst du selig. Ist Christus nicht auferstanden, versichert Paulus im Corintherbriefe, so ist unser Glaube eitel und wir sind noch in unsern Sünden." Der Tod Jesu bewirkt die Rechtfertigung des Menschen aber in der Art, daß ihm sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wird. Demjenigen, sagt Paulus, der nicht mit Werken umgeht, glaubt aber an den, der die Gottlosen gerecht machet, dem wird sein Glaube gerechnet zur Gerechtigkeit. Obgleich nun aber der Mensch nicht mehr durch die Erfüllung des Gesetzes vor Gott gerecht werden kann, vielmehr seine Gerechtwerdung eine reine Gnadensache ist, so darf es der Gerechtfertigte doch nichts weniger als leicht mit der Sünde nehmen, denn im Tode Christi ist er der Sünde abgestorben, um mit dem auferstandenen Christus in Gott ein neues Leben zu beginnen, dessen Prinzip der göttliche Geist, und dessen Form die Liebe ist.

Es ist bekannt, daß der Brief Jakobi der paulinischen Rechtfertigung den Satz entgegenstellt, daß der bloße Glaube ohne Werke den Menschen noch nicht retten könne. „Was hilft es, liebe Brüder, heißt es im Briefe Jakobi, so Jemand sagt, er habe den Glauben, und hat doch die Werke nicht? kann auch der Glaube ihn selig machen? den Glauben, sagt der Verfasser, haben auch die Dämonen. Du glaubst, redet er den Leser an, daß ein einiger Gott ist: du thust wohl daran, die Teufel glauben es auch und zittern." Abraham ist nicht durch den bloßen Glauben, sondern durch diesen, verbunden mit dem Gehorsam, gerechtfertigt worden. Hat er ja doch selbst seinen Sohn Isaak auf dem Altare geopfert. Der Mensch wird durch die Werke gerecht, nicht durch den Glauben allein; denn ohne Werke ist der Glaube todt, wie der Leib ohne Seele. — Es ist klar, daß der Verfasser des Briefes Jakobi sich unter dem Glauben etwas ganz Anderes dachte, als Paulus. Denn jenen Glauben, von welchem Paulus die Rechtfertigung des Menschen vor Gott erwartete, legte er gewiß nicht dem Teufel

zu, auch konnte er nicht mit Furcht verknüpft sein, da er nach den Worten Pauli selber von der Liebe, welche durch den heiligen Geist in unser Herz ausgegossen ist, und von der Kindschaft, die wir empfangen haben, unzertrennlich war. Zwar spricht auch Paulus von einem Glauben, mit welchem für sich allein der Mensch ein tönendes Erz und eine klingende Schelle wäre: doch nirgends schreibt er diesem Glauben rechtfertigende Kraft zu, vielmehr sagt er, wenn nicht Liebe damit verbunden sei, so sei er zu nichts nütze. Der Glaube, wie Paulus ihn versteht, ist eine solche Stimmung des Gemüthes, aus welcher gute Werke mit Nothwendigkeit hervorgehen müssen. Es ist also nur die Folge eines Mißverstandes, wenn der Brief Jakobi gegen die paulinische Rechtfertigung polemisirt.

§. 86.

Kirchliche Lehre von Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung.

Die beiden Sätze, daß der Mensch nicht durch eigene Weisheit oder Frömmigkeit, sondern durch den Glauben vor Gott gerecht werde, und daß Vergebung der Sünden durch Liebe und Gehorsam zu erringen sei, wurden in der ältesten Kirche noch ganz unbefangen neben einander gestellt; doch verstand man unter dem Glauben noch ganz allgemein die Zustimmung zu dem Inbegriffe der christlichen Lehre, und schränkte ihn noch nicht, wie später, zur Ergebung in die Gnade Gottes im Tode Jesu ein. Eben deßwegen aber konnte noch kein Streit darüber sein, daß dieser Glaube nothwendigerweise durch Werke oder durch das Prinzip der Werke, die Liebe, ergänzt werden müsse. Auch verstand man unter Rechtfertigung nicht die bloße Gerechterklärung oder Sündenvergebung, sondern eine wirkliche Gerechtmachung, welche mittelst Eingießung der Liebe, aus der sofort die guten Werke hervorgehen sollten, vor sich ging. In der Taufe zwar wird dem Menschen die Sündenvergebung mit Rücksicht auf Christus ganz umsonst zu Theil, wenn er aber nachher wiederum in Sünden versinkt, so ist er schuldig, Gott dafür Genugthuung zu leisten, und die durch eigene Schuld ver-

scherzte Gnade durch Darbringung von Büßungen und Vollbringung von guten Werken wiederum zu gewinnen. Gebete, Fasten und Almosen wurden für besonders wirksam zu diesem Zwecke gehalten. Darüber, wie weit es der Mensch unter dem Beistande der göttlichen Hülfe in der Umgestaltung seines Wesens und Thuns, oder in kirchlicher Sprache ausgedrückt, in dem Prozesse seiner Heiligung während dieses Lebens bringen könne, standen zwei verschiedene Ansichten sich entgegen. Pelagius, der in diesem Punkte noch mit mehreren griechischen Vätern übereinstimmte, war der Meinung, sei der Mensch einmal bekehrt, so könne er kraft seiner eigenen Anstrengung, wenn damit die göttliche Beihülfe sich verbinde, die Sünde forthin völlig vermeiden. Augustin aber erklärte den Leib als den beständigen Sitz der Sünde, und erwartete also die gänzliche Befreiung von der Sünde erst mit der Zeit, wo dieser Leib verklärt sei. Dabei aber blieb die uralte Vorstellung immer in ihrem Rechte, daß der Mensch, wenn er die Rathschläge des Evangeliums, welche von den göttlichen Geboten unterschieden wurden, befolge, etwas thue, was er nicht schuldig sei, und sich darum ein Verdienst erwerbe, das er, selbst desselben nicht bedürftig, auf Andere übertragen könne: eine Vorstellung, aus welcher, wie schon einmal gesagt, der Heiligendienst sich entwickelte.

Die Scholastiker dachten sich die Rechtfertigung nicht als eine allmählig, sondern plötzlich vor sich gehende, als eine augenblickliche, und pflegten in dem Akte derselben vier Momente zu unterscheiden: 1) die Eingießung der Gnade; 2) den Glauben; 3) die Reue und 4) die Erlassung der Schuld. Den Begriff des Glaubens faßten sie auf zweifache Weise, nämlich 1) blos als rein theoretisches Fürwahrhalten, 2) als ein solches Fürwahrhalten, welches sich auch in dem menschlichen Willen als Liebe äußert, nur den Glauben in letzterer Bedeutung aber sahen sie auch als rechtfertigend an.

Erst in der Zeit der Reformation jedoch entstand ein eigentlicher Streit über diesen Punkt. In der alten Kirche war man gewohnt geworden, die menschlichen Handlungen nur von

ihrer Außenseite zu betrachten, und je mehr diese Neigung zugenommen hatte, desto eher gab man sich mit bloßer Legalität des menschlichen Thuns zufrieden. Was etwa daran noch fehlte, meinte man, könne durch Bußwerke, durch eigenes oder fremdes überverdienstliches Thun, leicht gedeckt und ersetzt werden. Mit dem vollsten Rechte wendeten hiegegen die Reformatoren ein, das Gesetz gehe auf die Gesinnung, und könne darum auch mit der äußeren Handlung noch nicht abgefunden werden: aus wahrer Liebe und unerschütterlichem Vertrauen auf Gott allein sei dasselbe zu erfüllen. Die Fähigkeit hiezu aber konnten sie dem natürlichen Menschen nicht zuschreiben. Erst wenn das erschreckte menschliche Gemüth zum Glauben sich erhoben habe, meinten sie, daß Gott bereit sei, ihm seine Sünden zu verzeihen, und könne es sich zur Liebe und Folgsamkeit gegen Gott aufrichten. Die Reformatoren meinten also von der göttlichen Unterstützung, sie müsse zuerst als Ankündigung der Sündenvergebung eintreten, ehe sie den Menschen wirklich zur Liebe und zum Gehorsam gegen Gott erheben könne.

Beide Confessionen, die katholische und protestantische, setzten daher sich in diesem Punkte in ein verschiedenes Verhältniß. Hat der Mensch, nach der Vorstellung der Katholiken, sich durch Glauben, Buße und gute Werke würdig dazu vorbereitet, so wird er von Gott um Jesu Christi willen nicht blos für gerecht erklärt, und von der Schuld seiner Sünden losgesprochen, sondern, weil der heilige Geist und dessen Gaben, unter welchen die Liebe die erste ist, ihm mitgetheilt werden, auch wirklich gerecht gemacht. Nach protestantischer Vorstellung aber besteht die Rechtfertigung des Menschen in nichts Anderem, als daß er bei dem Mangel alles eigenen Verdienstes um der Gerechtigkeit Christi willen, welche von Gott seinem Glauben zugerechnet wird, für gerecht erklärt, und ihm die Strafe für die Sünde erlassen wird. Unter dem Glauben, durch welchen sich der Mensch der Rechtfertigung theilhaftig macht, verstanden die Protestanten nicht die Annahme der kirchlichen Lehre im Allgemeinen, sondern im Besonderen die Ueberzeugung, daß

Gott bereit sei, um Christi willen uns unsere Sünden zu vergeben. Der Glaube war ihnen also nicht blos ein Akt des Verstandes, sondern zugleich auch eine Stimmung des Willens. Die Katholiken aber erklärten eine derartige Zuversicht des Einzelnen, daß seine Sünden ihm vergeben seien, für eine Anmaßung. Im Gegensatze zu den Protestanten, welche unter dem Glauben nur im engeren Sinne, wie eben gesagt, die Ueberzeugung von der göttlichen Bereitwilligkeit zur Sündenvergebung verstanden, bezogen sie denselben auf den ganzen Umfang des Wortes Gottes, und wiesen ihm seinen Sitz in dem Verstande an. Den Protestanten, welche den Glauben zugleich als eine Stimmung des Willens faßten, war derselbe zur Rechtfertigung hinreichend, nicht aber so den Katholiken, welche ihn in den Verstand setzten. Für die Letzteren war der Glaube nur der Anfang der Rechtfertigung, oder eines derjenigen Momente, durch welche sich der Mensch zur Eingießung der Gerechtigkeit von Seiten Gottes disponirt. Hatte aber gleich im katholischen Systeme der Glaube eine untergeordnetere Stelle, als im protestantischen, so half er doch dem Menschen die Rechtfertigung wenigstens einigermaßen verdienen: die Protestanten aber, obgleich sie dem Glauben eine viel höhere Bedeutung in ihrem Systeme zuschrieben, sprachen demselben doch alles Verdienstliche ab, und faßten ihn als bloßes Organ auf, mittelst dessen der Mensch sich die Gerechtigkeit Christi aneignet. Doch weder die Katholiken dachten sich hiebei die Rechtfertigung als Gerechtmachung in dem einen Akte vollendet, noch glaubten die Protestanten, es könne ohne innere Umwandlung bei der bloßen Gerechterklärung des Menschen sein Bewenden haben. Der Mensch ist nach der katholischen Lehre, in Folge der Eingießung der Gnade nicht in Bezug auf alle einzelnen Handlungen, auf all sein einzelnes Thun, sondern nur in Bezug auf den ganzen Grundton seines Wesens, auf seinen ganzen Habitus, welcher in ihm der Vorherrschende ist, gerecht. Die Gerechtigkeit, die er empfangen hat, kann er durch gute Werke noch erhöhen. Von Anfang an hat er in der Rechtfertigung nicht blos eine auf ihn übergetragene, sondern

eine seinem innern Wesen anhängende Gerechtigkeit empfangen. Auch das protestantische System dringt darauf, dem Glauben müsse die Liebe, der Rechtfertigung die guten Werke folgen: aber diese Werke dürfe man nicht als Ursachen, sondern erst als die Wirkungen und Kennzeichen der Rechtfertigung betrachten. Denn erst dann könne einer Liebe üben und gute Werke thun, wenn er schon gerechtfertigt und der göttlichen Gnade gewiß sei. Und auch in dem schon gebesserten Menschen seien Liebe und gute Werke immer noch so unvollkommen, daß der Mensch auf sie sich nicht verlassen könne, oder, wollte er es, so müßte er über seine Rechtfertigung und Seligkeit immerdar in der quälendsten Unruhe bleiben.

Den Hergang bei der Umwandlung, mit welcher der Mensch der Sündenvergebung, die durch Christum ihm erworben ist, theilhaftig wird, beschreiben daher Katholiken und Protestanten auf verschiedene Weise. Nach dem katholischen Systeme ist der Glaube, wie schon gesagt, nur die Zustimmung zu der kirchlichen Lehre im Allgemeinen, und er geht der Buße voran, welcher sammt den ersten Versuchen der guten Werke die Rechtfertigung so zu sagen verdient. Nach dem lutherischen Systeme aber macht der Glaube, in diesem Sinne gefaßt, noch nichts zur Rechtfertigung aus, sondern ist nur erst die entfernte Voraussetzung derselben. Voran muß die Zerknirschung des Gemüthes und alle Schrecken des Gewissens gehen, und hierauf erst folgt der Glaube in dem engeren Sinne, nämlich die Ueberzeugung von der göttlichen Bereitwilligkeit zur Sündenvergebung: diesem Glauben wird unmittelbar die Rechtfertigung zu Theil, und hierauf erst werden gute Werke möglich.

Nach der katholischen Lehre also war es nicht blos die Abkehr des Menschen von der Sünde, sondern auch Versuche in guten Werken, welche, obgleich sie nicht ohne die göttliche Mitwirkung zu Stande gekommen sind, Gott bewogen, durch Eingießung seines Geistes den Menschen vollends gerecht zu machen. Die lutherische Lehre sprach zwar dem Menschen vor der Rechtfertigung alle positiven Leistungen ab, aber ließ dieser doch wenigstens die Erkenntniß und Verabscheuung der Sünde

vorangehen. Aber die calvinische Lehre sieht auch dieses letztere Moment, die bloße Erkenntniß und Verabscheuung der Sünde, allbereits als eine Folge der Rechtfertigung an, und dieser braucht also nichts als der Glaube, oder das Vertrauen auf die verzeihende Gnade Gottes in Christo voranzugehen. In dieser calvinischen Fassung ist die protestantische Lehrweise in Betreff der Rechtfertigung auf die äußerste Spitze getrieben. In beiden protestantischen Confessionen zwar, in der lutherischen, wie in der calvinischen, ist sowohl die Buße, als der Glaube durch göttliche Gnadenwirkung in dem Menschen hervorgebracht: aber dennoch ist es bezeichnend, daß Gott nach der Lehre der Reformirten dem Menschen schon mittelst des Glaubens die Rechtfertigung zu Theil werden läßt, ohne auch nur vorher die Buße in ihm gewirkt zu haben. Auffallend spiegelt sich hierin die ganze Richtung des protestantischen Systems, alle Gründe und Ursachen der Rechtfertigung aus dem Menschen zu entfernen und sie allein in Gott und Christum hinein zu verlegen. Daß der Mensch durch irgend etwas in ihm selbst, durch Liebe oder durch gute Werke, Vergebung der Sünden verdienen könne, wird von Seiten der Protestanten für nichts Geringeres, als für eine Beschimpfung Christi erklärt. Denn könnten wir uns selbst zu unserer Rettung behilflich sein, so war Christus ja vergeblich auf Erden erschienen. Und eben um den Menschen alles und jedes, auch des kleinsten Verdienstes zu entleeren, wird der Glaube zum leeren Gefäße, zum aufgesperrten Seelenmunde gemacht, welcher die ihm von Gott dargebotene Gnade nur aufnehmen, nicht aber erwerben kann. Würde die von Christus für uns dargebrachte Genugthuung, — darauf kamen die Protestanten immer wieder zurück, — nöthig haben, durch gute Werke von unserer Seite ergänzt zu werden, so wäre ja die Zulänglichkeit der Genugthuung Christi geschmälert.

Wenn hienach die Protestanten die Rechtfertigung als eine Veränderung in dem Urtheile Gottes über die Menschen faßten, ohne daß in diesen selbst auch alsbald eine entsprechende Veränderung demselben zur Seite ginge, so kam den Katholiken

die Einwendung von selbst entgegen, daß Gott auf diese Weise ja ein falsches Urtheil fällen würde. Wie denn, sagten die Katholiken, die Gerechtigkeit Christi, wenn sie uns nicht wirklich moralisch mitgetheilt werde, uns zugerechnet oder unsere Gerechtigkeit genannt werden könne? Ebensowenig als eine Wand deßwegen, weil ich ein weißes Kleid anhabe, weiß heißen kann. Die Protestanten beriefen sich zwar zur Abwehr dieser Einwendung darauf, daß ja gleichzeitig mit dem Zustandekommen der Rechtfertigung durch den Glauben auch im Menschen eine sittliche Umänderung ihren Anfang nehme: aber dieser Grund konnte nichts helfen, weil nach dem protestantischen Systeme die Rechtfertigung ohne Rücksicht auf jene gleichzeitig erfolgende sittliche Umänderung erfolgen sollte. Auch konnten sich die Protestanten nicht auf den Glauben, als auf dasjenige in dem Menschen berufen, was in ihm dem veränderten Urtheile von Seiten Gottes entspreche: denn sie betrachteten ja den Glauben nicht als eine Gott wohlgefällige Eigenschaft im Menschen, durch welche er der Rechtfertigung auch nur einigermaßen würdig werden könnte, sondern nur als die Thätigkeit des Gemüthes, mittelst deren er, obgleich für sich immer noch unwürdig, derselbigen theilhaftig werde. Es blieb darum den Protestanten nichts Anderes übrig, als sich über jene Einwendung der Katholiken, als über eine unbefugte Einmischung philosophischer Speculation in dem Glauben, zu beklagen. In dieser ganzen Lehre erscheint das katholische System, sieht man von der Aeußerlichkeit ab, welche ihm überall eigen ist, ungleich gesünder, als das protestantische. Auch in Beziehung auf die weiteren Fortschritte des Gerechtfertigten im Guten, oder auf die Heiligung, verläugnet sich der Vorzug des katholischen Systems nicht. Die Protestanten behaupten, und bestehen streng darauf, daß es zu keiner Zeit ein Werk, auch des frömmsten Menschen, gebe, welches, wenn es von Gott streng geprüft werde, nicht verdammlich wäre. Die Katholiken aber geben zwar zu, daß Gesinnung und Handlung auch des Gerechtfertigten, wenn sie an den absoluten Maßstab gehalten werden, unvollkommen seien, behaupten aber doch, in Rücksicht auf die

Verhältnisse dieses Lebens können sie immerhin eine beziehungsweise Zulänglichkeit und Vollkommenheit erreichen. Aus jener Sprache der Protestanten sieht fast eine manichäische Zerrissenheit heraus, und sicherlich sind die in dieser Beziehung toleranteren Katholiken der Wahrheit ungleich näher. Viel Nachdruck wird im Zusammenhange mit ihrer eben angegebenen Behauptung von Seiten der Protestanten darauf gelegt, daß der Leib der Sitz der Sünde sei, und mit seiner Ablegung erst der Mensch hoffen könne, zur verständigen Gerechtigkeit zu gelangen.

§. 87.

Auflösung der kirchlichen Rechtfertigungslehre.

Die Einseitigkeit und Härte der protestantischen Rechtfertigungslehre springt jedem von selbst so sehr in die Augen, daß es nicht anders sein konnte, als daß man sich im Verlaufe der Zeit in verschiedener Art der katholischen Lehrweise wieder zu nähern suchte.

Eine Hauptform dieser versuchten Annäherung liegt in den von uns schon früher erwähnten mystischen Versuchen, der äußerlich geschichtlichen Thatsache der Erlösung einen entsprechenden innerlichen Prozeß in dem Menschen an die Seite zu setzen. Vor Allem ist hier der Lehre von der mystischen Vereinigung Christi und der ganzen Dreieinigkeit mit den Glaubigen zu gedenken. Selbst die rechtgläubigen Lehrer der protestantischen Kirche ließen dieselbe unmittelbar auf die Rechtfertigung folgen. Gerade neben ihre bloße Gerechterklärung stellten sie die katholische Eingießung der Gnade, beharrten aber verkehrter Weise darauf, daß die letztere nicht als die Ursache der ersteren aufgefaßt werden dürfe. Als daher Osiander mit der Behauptung auftrat, nicht in der bloßen Gerechterklärung, sondern eben in jener mystischen Einwohnung Christi in den Glaubigen bestehe die Rechtfertigung, wurde er von der protestantischen Kirche verdammt. Nicht darum, meinte Osiander, weil sie vor Gott gelte, heiße die uns von Gott um Christi willen geschenkte Gerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit, sondern deßwegen, weil sie die wesentliche Gerechtigkeit des

dreieinigen Gottes ist, welche uns in Christo mitgetheilt wird. Diejenigen, sagt er, welche lehren, daß wir allein um der Vergebung der Sünden willen für gerecht geachtet werden, und nicht zugleich auch wegen der Gerechtigkeit Christi, der durch den Glauben in uns wohnet, lehren kältere Dinge als das Eis. Denn Gott ist nicht so ungerecht, noch ein solcher Liebhaber der Ungerechtigkeit, daß er denjenigen für gerecht hielte, in welchem ganz und gar von der wahren Gerechtigkeit nichts ist. Es ist dieß dieselbe Sprache, welche auch Schwenckfeld, die spätercn Mystiker, die Mennoniten und die Quäker führen. Es ist ein trefflicher Irrsaal bei den falschen Christen, heißt es bei einem Mystiker, daß sie einen Andern lassen das Gesetz thun, leiden, sterben, und sie wollen ohne Buße sich behelfen mit der Zurechnung. Es hilft doch nichts von außen, spring hoch oder niedrig; das Leben Christi in dir muß es thun, der Christus, der in dir wohnt, nicht der äußerlich von dir bleibt. Geistlich und leiblich müssen wir ihn in uns haben: das muß es thun. Ziehe an den neuen Menschen, alsdann wird dir aus Gnaden zugerechnet, was Christus für dich gethan hat: sonst bleibest du ewig verdammt mit deiner Zurechnung. — „Man lehrt uns wohl die zugerechnete Gnade, sagt Jakob Böhme; aber was der Glaube sei — und wie er das Verdienst Christi mit der Gnade ergreife, da ist der meiste Theil stumm und blind davon, und bleibt bei einem geschichtlichen Glauben, welcher nur eine Wissenschaft ist. Der rechte Glaube aber ist nicht ein Gedanke oder Zulassung der Geschichte, daß der Mensch in sich impresset, daß Christus für seine Sünden gestorben sei; sondern er nimmt Christum in sich, er impresset ihn in seinem Hunger mit seinem sinnlichen Fleisch und Blute mit der Gnade, welche Gott in Christo anbeut.“ Die Quäker stimmen darin zwar mit den Protestanten überein, daß die Rechtfertigung keine Folge der Werke sei, daß vielmehr die Werke erst aus der Rechtfertigung hervorgehen: aber ebenso bestimmt treten sie darin mit ihnen in einen Gegensatz, daß sie die Rechtfertigung nicht als bloße Zurechnung fremder Gerechtigkeit aufgefaßt wissen wollen, sondern als eine

innere Gestaltung, als Geburt Christi in dem Menschen bestimmen. Aus dieser neu in ihm gebildeten Gesinnung kommen die guten Werke von selbst hervor, und sind so nothwendig damit verbunden, daß, wo sie fehlten, auch jenes Prinzip nicht vorhanden sein kann. Immerhin also könne man sagen, gute Werke seien zur Seligkeit nothwendig; aber nicht deßwegen, weil wir durch sie, sondern weil wir in ihnen gerechtfertigt werden.

Wenn also solche mystische Auffassungen sich von selbst der katholischen Rechtfertigungslehre nähern, so geht daneben auch eine praktisch-rationalistische Annäherung in den Socinianern und Arminianern her. Wir haben schon oben gesehen, daß den Socinianern Sündenvergebung und Genugthuung zwei unvereinbare Begriffe waren. Das Nämliche behaupten sie auch von der geschehenen Genugthuung und ihrer Zurechnung um des Glaubens willen. Hat, so sagen sie, Christus für uns genuggethan, so haben wir ja schon die Genugthuung, und sie braucht uns nicht erst noch zugerechnet zu werden. Ist die Genugthuung für uns geleistet, so muß sie uns auch unabhängig von jeder Bedingung zu Gute kommen. Wäre der Glaube eine Bedingung, unter der allein jene Genugthuung uns zu Gute kommen kann, so war die Genugthuung vor dem dargebrachten Glauben auch nicht wirklich geleistet. Denn die Genugthuung müßte ja dann erst durch unsern Glauben eine wirkliche werden. Von diesem Widerspruch aber auch abgesehen, kann in dem Systeme der Socinianer von einer Zurechnung der Gerechtigkeit Christi auch deßwegen nicht die Rede sein, weil Verdienst und Schuld überhaupt nicht übertragbar sind, wenn auch das Thun und Leiden des einen Christus für die ganze Menschheit zureichend wäre. Die Socinianer lassen den den Verheißungen Christi geschenkten Glauben nur in sofern als rechtfertigend gelten, als er aus sich festes Vertrauen auf Gott und Christus und gegen ihre Vorschriften erzeugt. Denn der Glaube schließt nach dem socinianischen Begriffe desselben den Gehorsam schon von selber in sich, weil derjenige, in welchem die Hoffnung auf die Belohnungen, welche von Christo dem Gehorsamen verheißen sind, wirklich lebendig

ist, nicht umhin kann, ihm wirklich auch gehorsam zu sein. Dieser Gehorsam ist nichts Anderes, als was Jakobus die Werke nennt, welche, um den Menschen zu rechtfertigen, zum Glauben hinzukommen müssen. Wäre Einer, sagen die Socinianer, im Stande, einen hinreichenden Gehorsam zu leisten, und das göttliche Gesetz vollkommen zu beobachten, ohne auch nur in einem einzelnen Falle demselben zuwider zu handeln, so bedürfte er nicht mehr der göttlichen Gnade, denn er wäre vor Gott durch seine eigenen Werke gerecht. Nun aber ist wohl Keiner im Stande, einen solchen Gehorsam zu leisten, und eben darum ist es nicht mehr als billig, daß Gott, wie dieß ja auch jeder vernünftige menschliche Herr thut, den Menschen nach der ganzen Reihe und dem Grundton seines gesammten Handelns beurtheilt, ohne all die einzelnen Handlungen in Betracht zu nehmen, und also dem redlichen Bestreben des Menschen, das Gesetz vollkommen zu erfüllen, die einzelnen Fehltritte zu Gute hält.

Im Wesentlichen stimmen auch die Arminianer mit den Socinianern in Beziehung auf die Rechtfertigungslehre überein. Zwar faßten auch sie, ganz im Sinne der Protestanten, die Rechtfertigung als eine bloße Gerechterklärung: aber offenbar ist der Glaube, wie sie ihn bestimmten, ganz den Vorstellungen der Katholiken gemäß, welche ebenfalls den Menschen nur nach dem vorherrschenden Habitus, nicht in Bezug auf alle einzelnen Aktus, vor Gott gerecht sein lassen.

Mit dieser socinianisch-arminianischen Lehre trifft auch Spinoza zusammen, und ebenso ist sie die Ansicht des neueren Rationalismus geworden. Der Satz, daß wir durch den Glauben und nicht durch die Werke gerechtfertigt werden, hat für den Rationalisten nur den Sinn, daß Gott nicht auf die einzelnen unserer Handlungen, sondern auf das Ganze unserer Gesinnung sehe. Dr. Paulus übersetzt darum die neutestamentliche πίστις mit Ueberzeugungstreue. Der Glaube ist nichts Anderes, als gute Gesinnung, und wenn ihm in dieser Beziehung auch noch eine Beziehung auf Christum gegeben wird, sei es in rationalistischer Art auf seine Lehre und Beispiel, oder

in mystischer Art, mit Schleiermacher, als sogenannte Lebensgemeinschaft mit ihm: so ist dieß doch eine ganz andere Beziehung, als es in der protestantischen und katholischen Kirchenlehre der Fall ist. Denn in der protestantischen Rechtfertigungslehre ist der Mensch von allem göttlichen Gehalte entleert. Dieser ist völlig in Christum hinausverlegt, und er geht von ihm mittelst der göttlichen Zurechnung zwar vollkommen, in der wirklichen Aneignung aber immer nur unvollkommen auf den Menschen über. Auch die katholische Lehre sieht jeden höheren Grad von sittlich-religiöser Trefflichkeit, welche dem Menschen inwohnt, nur als einen Habitus an, der demselben von Gott um Christi willen eingegossen ist. In der Weise aber, wie der Rationalismus die Rechtfertigung auffaßt, sind es die eigenen Kräfte des Menschen, welche in ihm die gottgefällige Gesinnung hervorbringen. Werden diese menschlichen Kräfte auch als durch die Lehre und das Beispiel Christi unterstützt dargestellt, so ist diese Unterstützung doch nur eine äußerliche und zufällige; denn Christus selbst ist nichts Anderes, als nur ein bloßer Mensch. Ebenso wie Schleiermacher mystisch von der Gemeinschaft redet, in welcher im Einzelnen das Bewußtsein der Sünde verschwindet, so ist dieß in der That nur ein ganz natürliches Ergebniß aus dem Zusammenwirken der religiösen und der geselligen Anlagen der menschlichen Natur, und nur dem bloßen Worte nach ein übernatürliches Geschenk.

Entschiedener als der Rationalismus hat die neuere Philosophie die vollkommene Entleerung des Menschen von allem göttlichen Gehalte, welcher in diesem Artikel der christlichen Glaubenslehre stattfindet, aufgehoben. Wir haben schon oben gesehen, daß Christus für Kant nur das personificirte Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit ist. Die Aneignung der Gerechtigkeit Christi nun, heißt ihm nichts Anderes, als die Beziehung unserer Gesinnung auf eben jenes Ideal. Die sittliche Gesinnung, welche wir uns in jenem Ideal denken, ist vor der obersten Gerechtigkeit für alle Menschen und in allen Welten vollgültig: wofern nämlich der Mensch die seinige derselben, wie er es thun soll, ähnlich macht. Zwar wird sie

eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unsrige ist, sofern diese in einem jener Gesinnung vollkommen gemäßen Lebenswandel bestehen müßte, der auch kein Fehl haben dürfte, dergleichen uns in keiner Zeit erreichbar ist: dennoch aber wird dem Menschen, wenn er seine Gesinnung mit der Gesinnung jenes Ideals vereinigt und nach ihr bestimmt hat, die letztere, wenn er gleich in der wirklichen Ausführung zurückgeblieben ist, zugerechnet. Denn durch die Aufnahme jener Gesinnung in seine Maxime ist im Menschen ein beständiger Fortschritt zum Guten begründet. Und der Herzenskundiger schaut diesen innern Fortschritt zum Guten als ein auch der äußerlichen That nach vollendetes Ganze an. Auch Hegel läßt den Menschen so gerechtfertigt werden, daß Gott nicht die Mangelhaftigkeit seiner Erscheinung, sondern das Herz des Menschen, die innerste alles befassende Subjektivität ansieht.

Die Idee der Menschheit kann auf doppelte Weise aufgefaßt werden. Erstens als Ideal, als ein in sich einfaches Urbild menschlicher Vortrefflichkeit, welchem kein Einzelner jemals gleich kommt, und vor welchem daher, weil er ihm nicht entspricht, der Mensch immer, als vor dem schreckenden Gesetze, gerichtet und verurtheilt ist: zum andern kann man die Idee der Menschheit, als den in sich geordneten Complex aller Unterschiede von Volks- und Individualcharakteren von Zeit und einzelnen Geistern sich denken. Diese Idee ist der Heiland, in welcher jeder Einzelne versöhnt und gerechtfertigt ist: doch nur in sofern, als der Einzelne jene Idee in sich erzeugt, hat er in ihr auch seine Rechtfertigung. So lange er nur an der eigenen Indivitualität festhält, ohne sich über sie zum Mitgefühl und zur Anschauung des ganzen Gebietes menschlicher Natur zu erheben, ist er mehr Thier als Mensch, und die Idee der Menschheit kann ihm nur als verdammendes Schreckbild gegenübertreten. Hat er aber gelernt sich, wahrhaft als Glied des Ganzen zu empfinden, so ist für ihn die Idee der Menschheit der Heiland, der ihn rechtfertigt; er ist in der Beschränktheit frei, in Schmerz und Leidenschaft deren Herr, und des göttlichen Lebens der Idee in Wirklichkeit theilhaftig.

Drittes Hauptstück.

Die Kirche und die Gnadenmittel.

§. 88.

Uebersicht.

In der obenstehenden Ueberschrift ist die Kirche als die Inhaberin und Verwalterin der Gnadenmittel vorangestellt, in der Ausübung aber ist es zweckmäßiger, die Sache umzukehren, zuerst im Einzelnen die Funktionen auseinander zu legen, und sie nachher im Begriffe der Kirche zusammenzufassen.

I.

Von den Gnadenmitteln.

§. 89.

Das Wort Gottes als Gnadenmittel.

Unzweifelhaft zwar hat Gott es völlig freigestanden, jeden Einzelnen so zum Heile zurückzuführen, daß er unmittelbar auf sein Inneres eingewirkt hätte. Aber weise Gründe haben ihn bewogen, den Menschen, um sie des Heiles theilhaftig zu machen, solche äußere Mittel vorzulegen, welche allen zur Benutzung offenstehen. Es sind dieß die Unterstützungsmittel der Gnade, die adminicula gratiae, wie die alte Dogmatik sie nennt, der weitere Begriff, welcher einen engeren, nämlich

den des Sakramentes, in sich befaßt. Gnadenmittel sind auch die Sakramente. Denn sie sind äußere Veranstaltungen Gottes, um den Menschen von dem Verderben der Sünde zu befreien, und die Erlösung, welche durch Christum geschehen ist, ihm mitzutheilen. Aber nicht alle Gnadenmittel, oder nicht alle derartige Veranstaltungen sind Sakramente: sondern neben den Sakramenten steht als noch ein weiteres Mittel das Wort Gottes. Zwar hat dieses auch in der älteren Kirche unter den Gnadenmitteln nicht ganz gefehlt: doch ausdrücklich ist es erst von der protestantischen Kirche an diese Stelle gerückt worden. In der katholischen Kirche tritt es aus einem Grunde, welcher in der Verschiedenheit der beiden Kirchen liegt, hinter die Sakramente zurück. Weil die Sakramente mehr auf die Einbildungskraft wirken, wie das Wort mehr seinen Einfluß auf die Denkkraft übt: so ist es ganz natürlich, daß in den früheren Zeiten der Kirche die Sakramente die Oberhand hatten, in den späteren aber das Wort vorherrschte. Denn die Einbildungskraft, wie in Individuen, so in ganzen Gemeinschaften, wird für nachhaltige Eindrücke vor dem Verstande empfänglich. Dasselbe gilt auch von der Eigenthümlichkeit der katholischen und protestantischen Kirche, sofern in jener unbestreitbar die Einbildungskraft, in dieser der Verstand das Uebergewicht hat.

Sofern das Wort Gottes das Erkenntnißprinzig der christlichen Religion ist, war schon in dem ersten Bande unserer Glaubenslehre davon die Rede. Hier kommt dasselbe als Mittel der Erbauung, der Förderung des christlichen Lebens in Betracht.

Wir haben schon oben gesehen, daß nach den Grundsätzen des Katholizismus das göttliche Wort nicht allein in der heil. Schrift niedergelegt ist, sondern auch selbstständig in dem Munde der Kirche fortlebt. Es versteht sich also von selbst, daß die Erbauung in dieser Kirche nicht auf die biblischen Bücher, deren Erklärung und Anwendung beschränkt ist, sondern in weiterem Kreise sich ergehen kann. Ohnehin, ehe die Buchdruckerkunst erfunden war, und also nur eine geringe Verbreitung von

Bibelexemplaren stattfinden konnte, war es natürlich, daß die Erbauung aus der Schrift mehr nur in der Anhörung öffentlicher Vorträge, als in der Privatlektüre bestehen konnte. Zahlreiche Proben solcher Vorträge sind uns in den Homilien der Kirchenväter übrig. Aber nur wenige derselben enthalten eine treue Auslegung und Anwendung des Schriftinhalts, vielmehr haben sich in die meisten derselben Vorstellungen aus der Philosophie oder Kirche ihrer Zeit eingeschlichen: dazu ist die Uebersetzung der neutestamentlichen und besonders alttestamentlichen Stellen meist fehlerhaft. Und als das Dogma immer weiter sich fortbildete, als die Verfassung der Kirche eine immer andere Gestaltung gewann, und die verschiedensten Sagen in derselben sich ausbreiteten, zog sich die gemeinsame Erbauung von selbst immer mehr von dem Boden der Bibel zurück. Aber auch diejenigen, welche noch aus der Schrift selbst sich zu erbauen suchten, sahen dieselbe mehr nur wie ein dienliches Mittel zu Zaubereien an; schon zu Chrysostomus und Augustin's Zeiten war, wie Strauß sich ausdrückt, die Privaterbauung aus der Schrift vielfältig in Fetischdienst mit dem Buchstaben ausgeartet, indem man die Evangelien, besonders das johanneische, als Amulete gegen Dämonen, Krankheiten und dergl. gebrauchte. Während des Mittelalters mußten die biblischen Personen in dem öffentlichen Gottesdienste in den Hintergrund treten, und die Märtyrer und Heiligen gewannen über sie die Oberhand; die Evangelien traten hinter die Legende, überhaupt das Wort gegen die Ceremonie zurück. Die biblischen Abschnitte wurden zwar nach dem alten Herkommen noch verlesen: aber gar nicht, oder schlecht genug erklärt. Hiezu kam noch der Umstand, daß der liturgische Theil des Gottesdienstes in lateinischer Sprache abgehalten wurde. Wäre es dem Willen der Päbste gemäß gegangen, so hätte der Laie vom ganzen Gottesdienste gar nichts verstehen dürfen, und alles in lateinischer Sprache abgehalten werden müssen. Denn auf diese Art wäre derselbe in seinen heiligsten Interessen ganz in die Hand des Priesters gegeben gewesen, und ihm gegenüber am unselbstständigsten geblieben. In den Waldensern zuerst sprach sich

das kräftige Verlangen aus, daß der Laie sich selbst auch mit dem Worte Gottes, das ihm von der Hierarchie vorenthalten war, müsse in Berührung setzen dürfen. Petrus Waldus wanderte, wie ein Apostel, überall umher, und legte die Psalmen, die Evangelien, die paulinischen Briefe und andere Theile der heiligen Schrift, welche er in die Landessprache hatte übersetzen lassen, dem Volke aus. Seine Anhänger kamen in Privatversammlungen zusammen, und erbauten sich da für sich in der Schrift, gewannen durch die häufige Wiederholung solcher Erbauung ziemliche Bibelfestigkeit, und brachten dadurch die unwissenden Geistlichen in viele Verlegenheit. Daß aber Laien sich unterstanden, selbst zu lehren und die Schrift auszulegen, das mußte der Hierarchie nur als eine Anmaßung erscheinen, die sie nimmer dulden konnte. Und weil gerade die Bibel es war, durch deren Lektüre die Laien auf viele Gebrechen der Kirche ein aufmerksames Auge bekommen hatten, so wurde sowohl Klerikern, als Laien der Besitz von solchen Bibeln verboten, welche in der Landessprache geschrieben waren, ja den letzteren sogar der Besitz vollständiger in lateinischer Sprache geschriebener Bibeln. Das Bedürfniß war aber einmal geweckt, und es ließ sich nicht wieder unterdrücken. Wikliffe begann die heilige Schrift in die englische Sprache zu übersetzen, und kaum war die Buchdruckerkunst erfunden, so wurden in Frankreich, Italien, besonders aber in Deutschland, alsbald Bibelübersetzungen gedruckt.

Je mehr der katholische Gottesdienst vom biblischen Boden sich zurückgezogen hatte, desto mehr schien er dem Protestantismus vom Worte Gottes abgekommen, und eben deßwegen leer, unheilig und unwirksam geworden zu sein. Nur durch das Schriftwort ja wirkte, nach der Vorstellung der Protestanten, der heilige Geist ordentlicher Weise auf die Gemüther der Menschen ein, bald führte man die hohe Bedeutsamkeit des Schriftwortes bis zum Haltungslosen aus. Die heilige Schrift sollte nicht blos auf die Weise, wie andere gute Bücher, moralisch auf den Menschen wirken, nicht blos so, daß sie ihm das Rechte zeigte, und durch beweglich ermahnende Worte zu

demselben hinwiese: sondern durch einen Einfluß, der göttlich und von unbeschreiblicher Natur ist, wirkt sie unmittelbar auf seinen Willen ein. Welch anderer Einfluß kann dieß sein, als ein physischer? Muß man nicht meinen, das Wort Gottes wirke etwa in der Art, wie Opium, Rhabarber ꝛc., auf den Menschen? Ach nein, einen physischen Einfluß meint der Protestantismus nicht, sondern einen übernatürlichen: und zwar erhält das Wort Gottes die Kraft, so zu wirken, nicht erst durch den Gebrauch, sondern sie wohnt ihm schon vor demselben bei: sie liegt an sich schon in den Buchstaben und den Sylben der Bibel. Zwar auch menschliche Schrift und Rede haben, ehe sie gelesen oder gesprochen werden, die Fähigkeit, für den Fall, daß sie jemand liest oder ausspricht, in dem Lesenden oder Hörenden nach psychologischen Gesetzen gewisse Vorstellungen und Gemüthsbewegungen hervorzubringen: aber das Wort Gottes soll eine ganz andere Wirkungskraft besitzen, als die blos psychologische. Seine Kraft besteht in dem stets wirklich bleibenden Verhältnisse zum heiligen Geiste, in der mystischen Vereinigung zwischen Geist und Wort. Auch ohne daß man das Wort Gottes gebraucht, ist bleibend mit demselben das Göttliche vereinigt. Der Protestantismus hat hier von der heiligen Schrift ganz dieselbe Ansicht, wie der Katholicismus von den Elementen des Abendmahls, und in manchen protestantischen Kirchen findet auch dasselbe verehrende Unwesen mit der Bibel, als gedrucktem und gebundenem Buche, wie bei den Katholiken mit der Hostie statt.

Besonders Hermann Rathmann ist durch seine Polemik gegen diese Richtung bekannt geworden. Er meinte, die Schrift habe nur die logisch-moralische Kraft, auf eindringliche Weise uns den Willen Gottes zu vergegenwärtigen: außer dem Gebrauche aber wohne ihr eine übernatürliche nicht wesentlich bei, sondern diese komme erst bei rechtem Gebrauche der heiligen Schrift durch den Beistand des heiligen Geistes von außen zum Worte hinzu. Wenn also die göttliche Kraft nicht ein für allemal mit dem Worte Gottes wesentlich verbunden ist: so konnte das Wort von Manchen gelesen und

gehört werden, ohne daß gerade die Gnadenwirkung hinzutrat; oder der Geist konnte auch verliehen werden, ohne daß gerade das Wort gelesen oder angehört wurde. Der erstere Punkt, daß das Wort Gottes gelesen und gehört werden konnte ohne das Hinzutreten der göttlichen Gnadenwirkung, konnte für die Prädestination benutzt werden, weßwegen auch Calvin dieser Ansicht zugethan ist. Arminianer und Lutheraner aber stimmen darin überein, daß die Wirkung des heiligen Geistes als eine solche aufgefaßt werden müsse, die dem Worte wesentlich und unzertrennlich einwohne. Der andere Punkt, daß der Geist auch ohne die Lesung oder Anhörung des Wortes Gottes verliehen werden könne, gestaltete sich zu der Schwärmerei der Wiedertäufer, welche von Lutheranern, wie Reformirten gleich sehr verabscheut war. Wie der Bauernkrieg ein Versuch war, sich von der politischen Autorität zu befreien, so suchten die Wiedertäufer in ihrem Beginnen von dem biblischen Ansehen sich frei zu machen. Aber weil ihr Versuch ein vorzeitiger und unreifer war, so hatten sie das geschichtliche Recht wider sich. Die Rathmann'sche Theorie mußte diejenigen Wirkungen, welche für die Lutheraner ordentliche Ausflüsse der stätigen Vereinigung des Geistes mit dem Worte waren, als eine Reihe außerordentlicher göttlicher Akte betrachten, und sie scheint darum im Vergleiche mit der lutherischen Theorie im Nachtheil zu sein. Doch ist diese von Rathmann angenommene Reihe von Wundern noch leichter denkbar, als jene bleibende Vereinigung des Geistes mit dem Worte, wie die Lutherischen sie behaupten.

In neuerer Zeit fand die Ansicht, welche Junkheim aufgebracht hatte, vielen Beifall, nur in sofern, als es seinem Ursprunge nach aus göttlicher Offenbarung herstamme, sei die Wirksamkeit des Wortes Gottes eine übernatürliche; sofort aber wirke es ohne ein fremdes außerordentliches Zuthun Gottes in keiner anderen Form, als jede andere menschliche Rede oder Schrift. In dieser Ansicht also war der Ursprung der Schrift als ein übernatürlicher aufgefaßt; die sofortigen Wirkungen aber gingen ordentlicher Weise vor sich; war aber der Ursprung

der Schrift, wie des Christenthums überhaupt, als ein natürlicher erkannt, so waren auch ihre Wirkungen natürliche in einem jeglichen, und selbst in dem Sinne, daß sie, wenn der Inhalt der Schrift ohne sorgfältige Auswahl von dem Lesenden aufgenommen wurde, wohl auch schädlich sein konnten.

Wir haben bis jetzt von der eigenthümlichen Wirkungsweise des Wortes Gottes gesprochen, und gehen nun zu dem Inhalte desselben über. Die heilige Schrift ist ihrem äußern historischen Unterschiede nach in zwei Haupttheile geschieden, in das alte und neue Testament; ein ähnlicher Unterschied findet auch in ihrem Inhalte, dem Worte Gottes, statt. Das neue Testament selbst unterscheidet die alte mosaische Zeit und die neue durch Christus eröffnete Religionsform als Weissagung und Erfüllung, als Buchstabe und Geist, als Furcht und Liebe, als Knechtschaft und Kindschaft, als Gesetz und Glaube. Dieselbe Entgegensetzung des alt- und neutestamentlichen Inhalts wurde auch von den ältern Kirchenlehrern aufgenommen und fortgesetzt. Der Protestantismus griff in seiner Weise von diesen Gegensätzen besonders den von Gesetz und Glauben oder Evangelium auf, und verstand unter dem Gesetze denjenigen Schriftinhalt, welcher auf die Sünde und den Zorn Gottes über sie sich bezieht, unter dem Evangelium den Inhalt der Schrift, welche Gottes freie Gnade um Christi willen verkündigt. Jedoch ist die Sache nicht so zu verstehen, als ob dieser Unterschied im Worte Gottes ganz mit dem Unterschiede zwischen den beiden äußerlich von einander getrennten Theilen der heiligen Schrift zusammenfiele: sondern obgleich im alten Testamente das Gesetz, im neuen das Evangelium überwiegend hervortrat, so fanden sich doch sowohl evangelische Bestandtheile in dem alten Testamente, z. B. die messianischen Weissagungen, als gesetzliche in dem neuen Testamente, z. B. die sittlichen Ermahnungen Jesu und der Apostel.

Daraus entstand die Veranlassung zur Entzündung des sogenannten antinomistischen Streites. Agricola behauptete, es sei verkehrt, den Sünder zuerst durch das Gesetz schrecken zu wollen, und hinterher durch das Evangelium zu beruhigen.

Denn auch das Evangelium sei eine Predigt der Buße, und zwar eine eindringlichere als das Gesetz. Es ist klar, daß Agricola das Evangelium in viel weiterem Sinne als Luther und Melanchthon auffaßte, er verstand unter demselben die ganze Lehre Jesu, während Luther und Melanchthon zu dem Begriffe des Evangeliums nur denjenigen Theil der Schrift rechneten, welcher sich auf die Gnade Gottes um Christi willen bezieht. Das mosaische Gesetz für sich, sofern es bürgerliche und rituelle Vorschriften enthielt, blieb sowohl für Agricola als Luther und Melanchthon auf immer abgeschafft. Daß das Gesetz im lutherischen Sinne aber, d. h. alles, was im neuen wie im alten Testamente zur Erweckung des Bewußtseins der Sünde Dienliches steht, erstens die Erhaltung äußerer Ordnung und Zucht, zweitens die Erweckung des Gewissens, und darum drittens das Verlangen nach Erlösung in den Sündern bewerkstellige: darüber kam man in dem angefachten Streite bald überein. Nur das blieb noch als Frage übrig, ob auch der Wiedergeborne, d. h. der allbereits zu Christo Geführte, mit dem Gesetze etwas zu schaffen habe. Stellt man sich vor, die Wiedergeburt sei in Einem vollendet, d. h. das Gesetz sei in ihm zum innersten Lebenstrieb geworden, so wäre das äußere Gesetz für ihn überflüssig. Weil aber die Vollendung der Wiedergeburt immer nur ein idealischer Zustand bleibt, dem Keiner in der Wirklichkeit gleichkommt, so entscheidet die Concordienformel, auch der Wiedergeborne müsse das Gesetz, wie dasselbe im Worte Gottes niedergelegt ist, beständig vor Augen haben, zur Vorsicht, daß der alte Adam, der immer noch in ihm steckt, ihn nicht wiederum vom rechten Wege abführe.

Hier ist nur noch nöthig, ein Wort darüber beizufügen, daß in der kirchlichen Glaubenslehre das Wort Gottes in Schrift und Predigt neben den Sakramenten als einziges Gnadenmittel aufgeführt wird. Was den zwischen Gesetz und Evangelium hier aufgestellten Unterschied betrifft, das muß sich von selbst nach dem, was am Schlusse der Lehre von der Rechtfertigung gesagt ist, beurtheilen lassen. Wie wir im ersten

Bande dieser Glaubenslehre in Abrede gezogen haben, daß das Schriftwort als die einzige und ausschließliche Erkenntnißquelle in göttlichen Dingen anzusehen sei: so müssen wir nun auch läugnen, daß es außer demselben kein anderes Gnadenmittel gebe. Durch die Bildung der neuen Zeit ist der Bibel eine Menge anderer Quellen zur Erbauung an die Seite gestellt worden; ja bei unsern äußerlichen Erbauungen ist das Ausgehen vom Schriftwort nicht selten nur ein hindernder Umweg. Denn wenn z. B. der evangelische Text eine Wundergeschichte enthält, so braucht es viel Redens, um nur erst die Betrachtung auf denjenigen Boden zu stellen, auf welchem allein eine Erbauung zu erwarten ist. Statt fördernd wirkt also hier das Schriftwort eher hemmend auf die Erbauung ein, in der Lehre von der Kirche aber wird noch weiter davon die Rede sein, daß die Bildung der neuen Zeit nichts mehr von einer Erbauung weiß, welche von der sittlichen oder philosophischen oder ästhetischen Erhebung des Geistes verschieden wäre.

§. 90.

Von den Sakramenten im Allgemeinen. Zahl der Sakramente.

Sacramentum ist die lateinische Uebersetzung des griechischen Wortes *μυστήριον*. Die älteste christliche Kirche hatte die Veranlassung zur Vorstellung des Sakraments oder des Mysticismus in den ihr vorliegenden heidnischen Mysterien. Je mehr in jener Zeit die öffentlichen Religionen der alten Welt im Verfalle waren, desto mehr hielt man noch auf jene geheimnißvollen Feierlichkeiten und Weihen, und je höher also diese in der öffentlichen Meinung standen, desto weniger durfte eine neu entstandene Religionsgesellschaft, welche Verbreitung hoffen wollte, diese wichtige Seite des religiösen Lebens vernachlässigen oder bei sich vermissen lassen. Doch brauchte man die Ausdrücke Sakrament und Mysterium in der früheren christlichen Zeit noch nicht in dem ausschließlichen Sinne, wie es später geschah. Der ganze Rathschluß Gottes zur Erlösung heißt im

neuen Testamente zu wiederholten Malen ein Mysterium; ja die Kirchenlehrer sprechen nicht allein von einem Mysterium der Dreieinigkeit, der Heilsordnung ꝛc., sondern nennen sogar den ganzen Inbegriff der christlichen Lehre ein christianum sacramentum. Neben der Heilsanstalt und Lehre des Christenthums aber wurden mit dem Ausdrucke Mysterium oder Sacramentum besonders gewisse Zeichen und Handlungen, in welchen die Christen eine tiefere religiöse Bedeutung fanden, bezeichnet. Das Zeichen des Kreuzes z. B. heißt bei den ältern Kirchenvätern ein Sacramentum, in Ephes. 5, 32. die Ehe, als Symbol des Verhältnisses Christi zu seiner Kirche, ein großes Mysterium. Ebenso wurde die Priesterweihe und Anderes als Sakrament betrachtet. Dionysius Areopagita führt sechs Mysterien auf: nämlich Taufe, Abendmahl, Salbung (Confirmation), Priester-, Mönchs- und Todtenweihe.

Der Kreis dieser Mysterien war noch nicht bestimmt genug begrenzt: bald hoben sich Taufe und Abendmahl als die eigentlichen Mysterien des Christenthums hervor. Der Grund dieses besonderen Hervortretens lag nicht sowohl darin, daß man etwa von jenen beiden Sakramenten meinte, ihre Einsetzung durch Christus sei erweislich, — das hätte ja die Kirche nach ihren bequemen Grundsätzen alles machen können — als vielmehr, weil man in dem Wasser und Blute, welches bei der Kreuzigung aus der durchbohrten Seite Jesu heraus floß, die Symbole jener beiden Gebräuche zu finden glaubte.

In dem Sakramente tritt zu dem irdischen Stoffe das göttliche vorgeschriebene Wort hinzu, und sein Wesen besteht in der gegenseitigen Beziehung zwischen dem sichtbaren Zeichen und dem unsichtbaren religiösen Inhalte. Zweck und Wirkung des Sakramentes ist nicht allein in dem äußeren kirchlichen Gesellschaftsverband zu ermitteln, sondern auch die Gnadengabe, welche durch das äußere Zeichen abgebildet ist, innerlich zu ertheilen.

Im Mittelalter sofort wurden Begriff und Zahl der Sakramente noch weiter bestimmt. Das Sakrament, sagte man, sei ein sinnliches Zeichen, welches die göttliche Gnadenwirkung

so vorbilde, daß es dieselbe zugleich gewähre. Im Urstande des Menschen herrschte in ihm das Geistige noch über das Sinnliche; wäre der Mensch in diesem Stande geblieben, so würde Gott auch unmittelbar geistig auf ihn gewirkt haben. Weil aber jetzt der Geist durch des Menschen eigene Schuld der Herrschaft der Sinne und der sichtbaren Dinge anheimgefallen ist, so läßt Gott, anstatt unmittelbar geistig auf den Menschen zu wirken, aus Gnaden sich herab, dem sinnlich gewordenen Menschen die geistige Arznei in einer sinnlichen Hülle beizubringen. Die Sakramente also sind auf das niedere sinnliche Wesen des Menschen berechnet, und ihre Nothwendigkeit ist erst seit dem Sündenfalle eingetreten. Als erste Ursache wirkt Gott, der Dreieinige, in dem Sakramente: als Organ bedient er sich dazu der menschlichen Natur Jesu Christi, als Werkzeug dessen er sich mittelst jenes Organs bemächtigt, dient ihm das äußere sakramentliche Zeichen. Wie durch Kanäle dringt durch die Sakramente die heilbringende Kraft der Person und insbesondere des Leidens Christi zu den Menschen hernieder. Die Wirkung, welche die Sakramente auf den Menschen ausüben, besteht erstens in der Vergebung der vergangenen Sünden und zweitens in der Stärkung des Gemüthes zu künftigem gottseligen Leben. Was das Verhältniß betrifft, in welchem die göttliche Kraft zu dem sichtbaren Zeichen in dem Sakramente steht, so gab es darüber zweierlei Ansichten. Die eine Ansicht nämlich, welche sich nach Thomas von Aquino die thomistische nennt, ließ die göttliche Wirksamkeit durch die Sakramente als Werkzeuge hindurchgehen; die andere, welche man nach Duns Scotus die scotistische nennt, ließ die göttliche Wirsamkeit neben dem Gebrauche der Sakramente hergehen. Auch der alte Bund hatte seine Sakramente, welche man mit denen des neuen Bundes in Beziehung brachte. Der Beschneidung des alten Testamentes entsprach die Taufe in dem neuen, dem Osterlamme in dem alten Testamente entsprach das Abendmahl in dem neuen. Doch wurde den beiderseitigen Sakramenten nicht die gleiche Wirksamkeit zugeschrieben; vielmehr den neutestamentlichen ein großer Vorzug vor den alttestament-

lichen eingeräumt. Die Sakramente des alten Bundes, sagte man, seien nur Zeichen des Glaubens, welche den Menschen nur vermittelst eben des Glaubens und der Liebe, welche, wenn sie etwas wirken sollen, nothwendig hinzukommen müssen, rechtfertigen: die Sakramente des neuen Bundes aber sollten die Kraft haben, den Menschen schon an und für sich, wie man sich ausdrückte, ex opere operato zu rechtfertigen. Hievon datirt sich der so berühmt gewordene Begriff des opus operatum, wornach die christlichen Sakramente schon dadurch, daß sie überhaupt vollzogen werden, ohne daß in dem Empfangenden Glaube oder Liebe hinzutritt, oder irgend eine gute Regung in ihm sich kund thut, wenn derselbe nur nicht während des Empfangens gerade in einer Todsünde begriffen ist, ihre Wirkung thun. Bezeichnend für die Eigenthümlichkeit der katholischen Kirche ist eine nähere Bestimmung, welche wir hier anzuführen nicht unterlassen. Zwar verlangt sie von dem Priester, wenn das Sakrament gültig sein soll, den rechtlichen Willen, es im Sinne der Kirche zu verrichten: hält aber die sittliche oder religiöse Unwürdigkeit oder Würdigkeit des Priesters für ausgeschlossen von dem Einflusse auf die Wirksamkeit des Sakramentes.

Wie schon oben gesagt, war die Zahl der Sakramente noch nicht bestimmt begrenzt, sie schwankte zwischen zwei und zwölf umher, bis Petrus Lombardus dieselben auf sieben feststellte. Es versteht sich von selbst, daß man der heiligen Siebenzahl vor jeder anderen geneigt war; auch gab es bei dieser Zahl mystische Beziehungen genug, z. B. auf die sieben Lampen am Leuchter, auf die sieben Siegel der Offenbarung, auf die sieben Brode bei der Speisung, was man Alles als Gründe für die Annahme der Siebenzahl der Sakramente anführte. Ansprechender als diese mystischen Ableitungen, ist die Herleitung der Siebenzahl der Sakramente aus der Parallele des religiösen Lebens mit dem leiblichen. Wie das erstere, so ist auch das letztere theils Einzelleben, theils Gesammtleben. Das leibliche Einzelleben beginnt mit der Geburt: das religiöse mit der Wiedergeburt oder der Taufe. Jenes setzt sich durch

das Wachsthum, dieses durch die Salbung oder Confirmation fort, jenes bedarf zu seinem Bestande Speise und Trank: dieses die geistige Nahrung im Abendmahl. Jenes wird durch Krankheit und Uebel, dieses durch die Sünde, als die Geisteskrankheit, gestört, welche durch die Buße geheilt und deren Reste in der letzten Oelung getilgt werden. Wie aber das bürgerliche Gesammtleben, so will auch das religiöse theils erhalten und fortgepflanzt, theils regiert sein: für das erstere Bedürfniß ist durch die Ehe, für das letztere durch die Priesterweihe gesorgt. Doch auch nachdem die Zahl der Sakramente auf sieben festgesetzt war, wurden sie im Werthe nicht als gleich berechtigt neben einander gestellt, sondern das Abendmahl wurde als das vornehmste von allen übrigen erklärt. Drei befinden sich unter denselben, welche dem Gemüthe ein Gepräge, das nimmer verwischt werden kann, eindrücken, nämlich die Taufe, die Confirmation und die Priesterweihe. Diese drei also können und dürfen nicht wiederholt werden. Alle sieben Sakramente aber sind wenigstens ihren Grundbestimmungen nach von Christus selbst eingesetzt worden. Die Kirche weiß dieß zwar nicht von allen aus der Schrift; desto bestimmter aber aus der mündlichen Tradition.

Die Evangelischen legten dagegen Protestation ein, wolle man jedes Werk, das von Gott befohlen und mit einer Verheißung verbunden sei, ein Sakrament nennen, so könne man noch ungleich mehr als sieben herausbringen. Jedenfalls aber dürfte man dann, wie das die Katholiken gethan, nicht solche, die einander gegenseitig ausschließen, wie z. B. die Priesterweihe und die Ehe, unter die Zahl der Sakramente aufnehmen. Man müsse den Begriff des Sakramentes in bestimmter Abgrenzung fassen, und es gehöre dazu, daß es eine von Gott durch Christus eingesetzte und zwar ceremonielle Handlung sei. Luther und Melanchthon hatten zwar anfangs auch die Buße oder Absolution unter die Zahl der Sakramente aufnehmen wollen, hatten sie aber bald wieder fallen lassen, weil die äußere Ceremonie bei ihnen fehlt, und so ließen sie nur Taufe und Abendmahl als eigentliche Sakramente stehen, weil

nur von diesen urkundlich bewiesen werden könne, daß sie von Christus eingesetzt seien. Doch war der Protestantismus hierin bereits inconsequent. Mit eben so ausdrücklichem Gebote und mit nicht minderer Verheißung war im neuen Testamente von Jesus selbst, so gut als Abendmahl und Taufe, auch die Fußwaschung (Evang. Johannis 13.) angeordnet, und auch bei dieser war ebenso eine äußere Ceremonie, wie bei den beiden ausschließlich stehengelassenen Sakramenten. Die Mennoniten und Herrenhuter haben darum von ihrem Standpunkte aus völlig recht, wenn sie die Fußwaschung als einen von Jesus angeordneten Ritus fortführen. Freilich kann aber auch den Quäkern nicht Unrecht gegeben werden, wenn sie den gerade umgekehrten Schluß machen und sagen, so gut als die Fußwaschung dürfe von der im Fortschritte begriffenen Kirche auch Taufe und Abendmahl aufgegeben werden.

Mit mehr Nachdruck noch, als gegen die Zahl der Sakramente, protestirten die Reformatoren gegen die Vorstellung von ihrer Wirksamkeit; Luther behauptete, der Glaube allein wirke in dem Sakramente alles, und verwarf die Lehre, daß dieselben schon an und für sich durch ihre bloße Vollziehung eine Wirkung thun, alles Ernstes. Wenn Luther mit diesem Satze auf der rechten Fährte war, so wagte er doch nicht, den wahren Schluß daraus zu ziehen. Hiezu hatte Zwingli allein Freisinn genug. Denn wenn das Sakrament als solches nichts wirkt, sondern der Glaube allein alles thut, so kann der Zweck des ersteren nicht sein, dem Empfangenden eine Gnadengabe zu ertheilen, sondern einzig und allein von seinem Glauben, der alles wirkt, der Gemeinde gegenüber ein öffentliches Zeugniß abzulegen. Luther verwarf auf der einen Seite die Meinung, daß das Sakrament ohne Glauben wirke, als einen irdischen Wahn; setzte aber inconsequenter Weise auf der andern Seite hinzu, der Glaube wirke eben so wenig ohne das Sakrament. Er hatte mit dem letzteren Zugeständniß seine Opposition gegen die katholische Vorstellung, daß die Sakramente an und für sich schon ihre Wirkung thun, selbst gemildert. Doch auch der Katholicismus blieb nicht auf dem

Extreme des opus operatum stehen, vielmehr wich er im Andrange der Reformation beschämt von dieser durch die Scholastiker übertriebenen Lehre zurück. Bellarmin läßt eine solche Wirksamkeit des Sakramentes, bei welcher die gute Gemüthsverfassung des Empfängers nicht in Betracht kommen soll, nur bei Kindern gelten; bei Erwachsenen seien allerdings, wenn man von den Sakramenten eine Wirkung erwarten wolle, Glaube und Liebe nothwendig erforderlich. Nur verwahrt er sich dagegen, daß die Gemüthsverfassung des Empfängers die wirkende Ursache der sakramentlichen Gnade sei; sie gehöre zu derjenigen Disposition des Subjekts, unter deren Bedingung allein die äußerlich vollzogene sakramentliche Handlung dem Empfänger Segen bringen könne. Auf solche Weise gefaßt aber ist der katholische Glaubenssatz von dem oben angeführten lutherischen nicht mehr verschieden, und die Verdammungsurtheile, welche beide Kirchen in Bezug dieses Punktes über einander aussprachen, treffen einander nicht. Nach beiden Ansichten, nach der lutherischen, wie nach der katholischen, gab es keine zweifache Wirkungsart des Sakraments, keine mittelst des Glaubens allein und keine mittelst der äußeren Handlung allein, sondern beide mußten, damit das Sakrament seine Wirkung thue, die Handlung als Ursache, der Glaube als unerläßliche Bedingung, zusammentreffen. Man stimmte von protestantischer Seite mit den Katholiken darin überein, daß die etwaige Unwürdigkeit des ertheilenden Geistlichen die Wirkung des Sakramentes nicht aufheben könne.

Zwingli hatte den Satz aufgestellt, daß die Sakramente mehr der Kirche, als uns selbst unsern Glauben gewiß machen. Dieser Satz wurde auch von den Socinianern aufgenommen. Wie sollte es auch zugehen, fragte Faustus Socinus, daß eine Handlung, welche von Andern vollzogen wird, die ganz natürlich, und an der gar nichts Besonderes ist, auf irgend eine Weise unsern Glauben stärken könnte? Die Sakramente sind nach ihm ohne irgend einen weiteren geistigen Einfluß nichts Anderes, als äußere Zeugnisse unseres Glaubens. Von dem, was ihnen als Wirkung zugeschrieben wird, sind

sie nichts als das Bekenntniß. Schon Zwingli hatte sich gegen den Ausdruck Sakrament erklärt, weil leicht damit abergläubische Vorstellungen von magischer Wirksamkeit sich verbinden. Auch die Socinianer verwarfen denselben als unbiblisch, und zogen den Ausdruck „Ceremonialvorschriften Christi" vor. Faustus Socinus rechnete unter diese blos die Taufe; die späteren Socinianer aber neben der Taufe auch das Abendmahl.

Socinus hatte die Ansicht ausgesprochen, daß das Christenthum als Religion, welche geistiger Natur und blos auf das Innere der Gesinnung gerichtet sei, keine andere Handlung vorschreiben könne, als solche, welche aus dem sittlich erneuerten inneren Wesen des Menschen von selbst hervorgehe, das heißt mit andern Worten sittliche Handlungen. Hätte er den richtigen Schluß aus der gewonnenen Erkenntniß gezogen, so hätte er sagen müssen: weil die christliche Religion nur sittliche Handlungen vorschreiben kann, so liegen bloße Ceremonien, wie Taufe und Abendmahl, außer ihrem Bereiche, und es ist undenklich, daß Christus von ihnen die Seligkeit sollte abhängig gemacht haben. Doch kam Socinus nicht zu diesem Schlusse, weil er einen allzu großen Respekt vor dem geschriebenen Worte Gottes hatte. Derselbe Respekt vor der heiligen Schrift war es auch, der den freisinnigen Zwingli abhielt, die Sakramente, welche ihm zu bloßen Ceremonien herabgesunken waren, in ihrem Bestande nicht ferner anzufechten. Nur die Quäker, welche jene trockene Ehrfurcht vor dem göttlichen Worte nicht theilten, sahen die Sakramente als Gebräuche an, welche zwar wohl für das sinnliche Kindesalter der Kirche dienlich gewesen, jetzt aber im reifern Alter derselben abzuschaffen seien. Die neuere Kritik hat die Einsetzung der Sakramente durch Christus in Zweifel gezogen, und die neuere Philosophie den Glauben an Gnadenmittel überhaupt für einen religiösen Wahn erklärt. Das Nähere hierüber wird uns erst einleuchten, nachdem wir die einzelnen Sakramente betrachtet haben, von denen wir nur die zwei protestantischen, die Taufe und das Abendmahl, unsrer Untersuchung unterwerfen, indem die übrigen,

welche die katholische Kirche noch anführt, bereits als Antiquitäten hinter uns liegen.

§. 91.

Die Taufe im neuen Testamente.

Es war höchst natürlich, daß die meisten Völker des Alterthums das Wasser, welches zur leiblichen Reinigung gebraucht wurde, auch zur religiösen Reinigung anwendeten. Ohnehin da in der alten Zeit vielen uns jetzt gleichgültig erscheinenden Sachen, wie z. B. der Berührung einer Leiche ꝛc., und eben darum auch der Tilgung der Befleckung durch Wasser eine religiöse Bedeutung zugeschrieben wurde. Namentlich bei den Hebräern finden wir eine Menge religiöser Waschungen. Als aber die Nation politisch und religiös in immer größeren Zerfall gerieth, da wurde in den besseren Mitgliedern derselben das Verlangen rege, daß es anders mit derselben werden müsse. Die Propheten ließen in der vielfachsten Gestalt Ermahnungen an das Volk ergehen, sich zu bessern, und verhießen denselben, daß es von Jehovah, wenn es das göttliche Gebot erfüllen würde, geläutet werden würde. Beides kleideten sie in Bilder ein, welche vom Wasser hergenommen waren. Jene Besserung, wozu sie das Volk aufforderten, stellten sie als eine Waschung dar, welche die Nation mit sich vornehmen sollte, wie Jesaias sagt: „Waschet und reiniget euch, thut euer böses Wesen von euren Augen, lasset ab vom Bösen.“ Die Läuterung, welche Gott mit dem Volke vornehmen sollte, verglichen sie mit einer Besprengung mit Wasser, wie Hesekiel Jehovah reden ließ: „Ich will Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet. Von aller eurer Unreinigkeit und von allen euren Götzen will ich euch reinigen.“ Was aber die Propheten blos bildlich geredet hatten, das nahm Johannes der Täufer später wörtlich. Als Erforderniß würdiger Vorbereitung auf den Eintritt in das nahe Messiasreich verlangte er nicht allein innerlich die Sinnesänderung, und äußerlich das reuige Bekenntniß der bisherigen Sünden, sondern auch noch die anschauliche Handlung der Untertauchung der Bußfertigen im Jordan. Denselben

Ritus nahmen auch die Jünger Jesu auf und wandten ihn an, so oft ein neues Mitglied in ihren Verein aufgenommen wurde. Sie thaten dieß einem ausdrücklichen Befehle zu Folge, welchen ihnen Jesus nach seiner Auferstehung, vor seinem völligen Scheiden von ihnen, gegeben hatte.

Der Täufer Johannes hatte nur erst mit Wasser zur Buße getauft, und von dieser sofort die Vergebung der Süuden erwartet. Erst unter der Anhängerschaft Jesu trat die Beziehung auf dessen Person besonders hervor, und die Taufe wurde nun gewöhnlich auf den Namen Jesu als des Christ, d. h. zum Bekenntniß des Glaubens an seine Messianität, vollzogen. Dabei wurde zugleich die Sinnesänderung als die vorangegangene Bedingung, die Sündenvergebung aber, mit der Ertheilung des heiligen Geistes, als die Folge der Taufe gedacht. Die neutestamentlichen Schriftsteller setzen hierein einen wesentlichen Unterschied, welcher zwischen der christlichen Taufe und zwischen der des Johannes stattfinden soll. Den heiligen Geist verlieh die Taufe des Johannes nicht; auf die Taufe im Namen Jesu aber, wenn sie mit apostolischer Handauflegung verbunden war, erfolgte sogleich die Ertheilung des heil. Geistes. In Apostelgesch. 8, 18. ist ausdrücklich die Handauflegung der Apostel als die Ursache dargestellt, daß demjenigen, der dieselbe empfängt, der heilige Geist ertheilt wird. Auch ist wohl, wenn wir den Geist jener Zeit in's Auge fassen, die Untertauchung in's Wasser nicht als bloßes Symbol der Sündenvergebung zu fassen, vielmehr neben der Sinnesänderung zugleich als eine Bedingung, ja als eine Mitursache derselben. Gerne sah man in der Taufe einen geheimnißvollen Prozeß, in welchem der Mensch durch den göttlichen Geist mittelst des Wassers zu einer neuen Creatur gemacht wurde.

Im neuen Testamente kommt kein Beispiel vor, wornach auch unmündigen Kindern die Taufe ertheilt worden wäre. Man beruft sich, um die Kindertaufe zu beweisen, auf die im neuen Testamente häufig vorkommenden Fälle, wo ein ganzes Haus sich taufen ließ, in welchem voraussichtlich auch Kinder sich befanden. Doch, da im apostolischen Zeitalter noch die

Sinnesänderung in so enge Verbindung mit der Taufe gesetzt wurde, ist es äußerst unwahrscheinlich, daß auch solchen, bei welchen von Glaube und Buße noch gar nicht die Rede sein konnte, die Taufe ertheilt worden sei. Es maz sein, daß man heidnische Kinder, die mit ihren Eltern oder Angehörigen zum Christenthum übergingen, taufte. Denn diese waren nach den damaligen Zeitvorstellungen aus dem unsaubern Reiche der Dämonen in das Reich Christi zu versetzen; bei jüdischen Kindern aber war von Anfang an die Taufe sicherlich nicht gewöhnlich. Erst als Judenthum und Christenthum, welche von Anfang an noch wenig geschieden waren, sich immer mehr von einander trennten, mag die, bei den Heiden gewöhnliche Kindertaufe auch auf die Juden übergegangen sein. Auch ist nicht zu entscheiden, ob auch diejenigen, welche innerhalb des neuen messianischen Reiches selbst geboren und nach seinen Grundsätzen erzogen wurden, die Taufe empfingen, und nicht vielmehr blos solche, welche früher an einer andern verkehrten religiösen Richtung Antheil genommen hatten.

§. 92.

Entwicklung der kirchlichen Vorstellung von der Taufe.

Die ersten Christen liebten es, die ganze Umwandlung, welche in ihnen mit dem Uebertritt aus einer der veralteten Religionsgemeinschaften jener Zeit zu der neuen messianischen vorging, an den Akt ihrer Aufnahme in die letztere zu knüpfen. In dem Wasser der Taufe, in welchem sie untergetaucht worden waren, glaubten sie alle Unreinigkeiten begraben und versenkt zu haben, und als neue gereinigte Menschen aus demselben emporgestiegen zu sein. Ueber dem Täufling wurde die Gottheit angerufen, und von dieser Anrufung erwartete der Getaufte eine übernatürliche Wirkung auf sein Gemüth. Gerne erinnerte man sich hiebei der alttestamentlichen Vorstellung, nach welcher der Geist Gottes über den Wassern schwebte. Schon im Anfange der Schöpfung ja hat der göttliche Geist das Wasser berührt und dasselbe dadurch geheiligt. Selbst geheiligt aber, hat es für alle Zeiten die Kraft, zu heiligen,

empfangen, und wenn über dem Wasser Gott angerufen wird, so sucht der heilige Geist, indem er über dasselbe kommt, nur seinen alten Sitz wiederum auf.

Im Anfang wurde der Täufling nur einfach auf den Namen Gottes des Vaters, des Messias Jesus und des heiligen Geistes unter das Wasser getaucht, bald aber ließ man es nicht mehr bei dieser einfachen Handlung bewenden, sondern verband damit immer mehr andere Ceremonien. Der Täufling hatte auf den Akt der Taufe sich mit Fasten und Gebet vorzubereiten; bei der Taufe mußten Bürgen oder Taufzeugen gegenwärtig sein, nach der Taufe wurde der Täufling mit geweihtem Oele gesalbt, und ihm die Hand auf's Haupt gelegt. Vor Allem aber hatte wegen des großen Unterschiedes zwischen dem Reiche Christi und des Teufels der Täufling feierlich dem Letzteren zu entsagen. Ja bald war es sogar gewöhnlich, daß man den erst zu Taufenden als einen noch vom Teufel Besessenen ansah, ihn darum anblies, um dadurch den bösen Geist förmlich aus ihm auszutreiben. Anfangs wurde die Taufe so vollzogen, daß man den Täufling vollständig in das Wasser untertauchte. Nur Kranke, um sie zu schonen, wurden mit dem Taufwasser blos begossen oder besprengt, jedoch nicht, ohne daß bedenklichere Gemüther gegen die Gültigkeit einer solchen Taufe mittelst bloßer Besprengung Zweifel gehegt hätten.

Wie schon gesagt, sollte durch die Taufe Sündenvergebung gewonnen werden; doch beschränkte man diese Vergebung nur auf die vor der Taufe begangenen Sünden, und schloß diejenigen, welche später begangen wurden, ausdrücklich aus. Diese mußten auf dem mühseligen und ungewissen Wege der Büßung gesühnt werden. Es ist schmerzlich, sagt Gregor von Nazianz, statt des leichteren Heilmittels ein härteres anwenden zu müssen; denn wie viele Thränen müssen wir vergießen, bis sie der Fluth des Taufbades gleichkommen? und wer ist uns Bürge, daß nicht das Ende des Lebens der Heilung zuvorkommen wird? Eben um dieser Schwierigkeit willen, welche mit dem Verlangen, seine Sünden sich vergeben zu lassen, nach der Taufe verbunden war, fand man es rathsam,

die Taufe lieber hinauszuschieben, als sie zu übereilen. Denn zwei oder mehrere Male konnte niemand getauft werden, darüber war man von Anfang an einig, und wenn in manchen Theilen der Kirche übertretende Ketzer wiederum getauft wurden, so geschah dieß nur in der Voraussetzung, daß sie zum ersten Male nicht wahrhaft getauft worden seien. Wer also nach der Taufe noch Sünden und Vergebung derselben wollte, der mußte, da dieselbe nicht zu wiederholen war, unwiederbringlich jenen Büßungen sich unterwerfen. Deßwegen fand auch Tertullian die Kindertaufe äußerst zweckwidrig, weil ja die Kinder noch gar nichts mitbringen, was ihnen vergeben werden könnte. Ja, er rathet auch den Erwachsenen, sie sollen mit der Taufe so lange zuwarten, bis sie ihren sinnlichen Begierden durch die Ehe einen Zügel angelegt, oder sich ihrer Enthaltsamkeit durch längere Proben versichert hätten. Natürlich mußte bei einer solchen Lehre mancher Büßling darauf kommen, die Taufe bis zum Augenblicke des gewissen Todes zu verschieben, um bis dahin getrost in seinen Lüsten leben zu können und die Vergebung seiner Sünden sich auf bequeme Weise vorzubehalten. Andere Kirchenlehrer warnten darum vor einer solchen Berechnung, und machten geltend, wer nicht blos seine Sünden vergeben, sondern auch noch einen Anspruch auf Belohnung haben wolle, der müsse einen gewissen Zeitraum, der zwischen der Taufe und seinem Tode inneliege, mit guten Werken ausfüllen. Denn die Taufe an sich erwerbe noch nichts Anders, als die Sündenvergebung: berechtige aber noch zu keiner Erwartung auf irgend eine Belohnung. Uebrigens waren auch diese Kirchenlehrer der Meinung, man solle mit der Taufe wenigstens bis zum dritten Lebensjahre der Kinder zuwarten, damit, wenn sie auch die mit der Taufe verbundenen Handlungen und Worte noch nicht vollkommen verstehen können, sie dieselben doch wenigstens ihrem Gedächtnisse einprägen können. Für solche Fälle aber, wo die Gefahr des gewissen Todes für Kinder nahe sei, hielt Gregor von Nazianz doch noch für besser, die Kinder in noch ganz unbewußtlosem Zustande zu taufen, als sie unversiegelt und ungeweiht dahingehen

zu lassen. Vor ihm schon war in der Praxis der Kirche die Kindertaufe in der Art gewöhnlich geworden, daß Cyprian mit derselben nicht einmal, wie mit der Beschneidung im alten Testamente, bis zum achten Tage nach der Geburt warten wollte. War aber erst die Ansicht aufgekommen, daß auch den Kindern schon die Sündhaftigkeit inwohne, und sie schon der Verdammniß verfallen seien, so ergab sich daraus mit Nothwendigkeit, daß man einem unerwarteten Tode durch möglichst frühzeitige Taufe zuvorzukommen suchte.

Zu Augustin's Zeiten war die Kindertaufe schon ganz allgemeine Sitte, und wir haben oben gesehen, daß er daraus einen Beweisgrund der Erbsünde zog, und dieselbe zu einer Waffe gegen die Pelagianer, welche die Erbsünde läugneten, gebrauchte, während sie doch die Kindertaufe nicht verwerfen wollten. Ihrem Prinzipe gemäß konnten die Pelagianer nur die Ansicht von der Taufe haben, daß sie die natürliche Fähigkeit des Menschen zum Guten erhöhe, nicht aber den Zweck einer Sündentilgung habe. Weil es aber in Apostelgeschichte 2, 38. heißt, daß ein jeglicher getauft werde auf den Namen Christi zur Vergebung der Sünden: so schien auch die Kindertaufe eine Taufe zur Vergebung der Sünden sein zu müssen. Die Pelagianer wußten nicht recht, was sie darauf sagen sollten, und ohne eine bestimmte Antwort zu geben, verwahrten sie sich im Allgemeinen dagegen, daß die Sünde, zu deren Vergebung die Kinder getauft werden, keine solche sein sollte, welche von Adam her anvererbt wäre. Darauf mußte man natürlich fragen: ja, was sollen denn die Kinder sonst für eine Sünde haben? Auch auf diese Frage wußten die Pelagianer nicht zu recht zu repliciren, doch wollten sie den kleinen Kindern lieber noch wirkliche Sünden zuschreiben, welche ihnen in der Taufe vergeben werden, als die Erbsünde, auf welcher Augustin beharrte, in's Spiel kommen lassen; dadurch aber war die Ungereimtheit der Augustinischen Theorie durch eine nur noch größere überboten. Es zeigt sich hierin die ganze Halbheit der Pelagianer, welche gewissen Folgerungen, die aus dem kirchlichen

Prinzipe sich ergaben, sich entziehen wollten, ohne den Muth zu besitzen, sich über den ganzen kirchlichen Standpunkt zu erheben. Dieselbe Blöße des Pelagianismus zeigt sich auch in Betreff der Bestimmung des Schicksals derjenigen Kinder, welche sterben, ohne getauft worden zu sein. Die unschuldigen Wesen ohne weiteres der Verdammniß zu überantworten, konnten die Pelagianer nicht über's Herz bringen. Augustin hielt ihnen den Spruch aus Johannis 2, 5. entgegen: „es sei denn, daß jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen." Wirklich ließen sich die Pelagianer durch diesen biblischen Satz in die Enge treiben. Um aber doch die kleinen unschuldigen Kinder vor der Verdammniß, welcher Augustin ganz unbarmherzig sie dahin gab, zu retten, machten sie einen Unterschied zwischen dem Himmelreich und dem ewigen Leben. Das Wort Christi in Johannis 3, 5., sagten sie, schließe die sterbenden Kinder allerdings von dem Himmelreiche aus: aber das ewige Leben könne ihnen auch ohne die Taufe zu Theil werden. Eine halbe elende Auskunft, welche beide Seiten, die sie vereinigen will, verletzt. Sie verletzt das kirchliche Bewußtsein, denn dieses kennt außer der Gemeinschaft mit Christo nichts als Unseligkeit; sie verletzt aber auch die Vernunftidee der göttlichen Gerechtigkeit; denn es war immerhin ungerecht, die Einen blos deßwegen, weil sie nicht zu frühzeitig starben, um noch getauft werden zu können, in einen höheren Zustand der Glückseligkeit zu versetzen; den andern aber blos darum, weil der Tod sie übereilte, einen niedrigeren Stand, als jenen, zu Theil werden zu lassen. Wollte man die Worte Christi in Johannis 3, 5. in ungeschmälertem Rechte stehen lassen, so mußte man unbedingt zugeben, daß die Seligkeit dort von der Taufe abhängig gemacht sei, und Augustin hatte mit seiner Folgerung, daß sowohl Kinder als Erwachsene, welche ungetauft sterben, der Verdammniß anheimgefallen seien, vollkommen Recht. Und wollte man dann noch nach einem Grunde suchen, warum denn Kinder verdammt werden können, so war es wohl am

Besten, diese Verdammniß mit Augustin als eine Folge der Erbsünde darzustellen.

Wenn es aber Mark. 16, 16. heißt: „wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden, wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden," so war hier von Christus offenbar verlangt, daß mit der Taufe auch der Glaube verbunden sein müsse, und also, so schien es, wenn Kinder sollten selig werden können, so mußte man ihnen auch Glauben zuschreiben. Dem Augustin nun war es ein ganz Leichtes, auch von den neugeborenen Kindern zu behaupten, daß sie bei der Taufe Glauben haben. Denn so gut sie in einem Andern, nämlich in Adam, gesündigt haben, so gut können sie auch durch Andere glauben, nämlich durch diejenigen, welche sie zur Taufe bringen. Und so gut nach der Augustinischen Auffassung die Erbsünde in den Kindern nicht blos eine zugerechnete Schuld, sondern zugleich eine ihnen wirklich inwohnende Beschaffenheit war, so gut mußte dasselbe auch mit dem Glauben in der Taufe der Fall sein. Freilich solcher Glaube, welcher in das Bewußtsein erhoben, und in dem Bekenntniß ausgesprochen ist, kommt blos den Eltern und Taufzeugen zu: aber als innere göttliche Gnadenwirkung ist er auch in den Kindern schon vorhanden. Wenn diejenigen Kinder, welchen die Taufe zu Theil wurde, schon in den Jahren sterben, wo ihnen das Vermögen noch mangelt, etwas unterscheiden zu können, so können sie nicht anders, als selig werden: bei den Kindern aber, welche länger am Leben bleiben, hängt die Seligkeit davon ab, ob sie den Glauben und Gnadenbeistand behalten, welchen sie in der Taufe empfangen haben. Weil in Kindern noch keine eigentliche wirkliche Sünde, sondern blos die Erbsünde sich findet, so war Augustin noch so barmherzig, die armen Geschöpfe, wenn sie ungetauft starben, wenn gleich immer noch der Verdammniß, doch wenigstens der mildesten zu überantworten.

Wie den Kindern blos die Erbsünde, so werden den Erwachsenen in der Taufe auch die Thatsünden vergeben, und zwar nicht blos diejenigen, welche vor der Taufe begangen

wurden, sondern auch die, welche erst später, wenn nicht aus Vorsatz, sondern aus Schwachheit gethan werden. Zur Vergebung der schwereren Sünden entlehnt die Buße von der Taufe die sühnende Kraft. Wird aber gleich in der Taufe die Erbsünde getilgt, so will Augustin dieß doch nicht so verstanden wissen, als ob die böse Lust jemals aufhören würde, in den Gliedern des Getauften ihren Einfluß zu üben, sie bleibt vielmehr in ihm bis zum Tode seines Leibes. Die Wirkung der Taufe ist nur das, daß jene böse Lust dem Getauften nicht mehr als Schuld zugerechnet wird, und daß es ihm durch die göttliche Hilfe, welche er in der Taufe erhält, leichter geworden ist, jene Lust zu überwinden.

Die Augustinischen Vorstellungen von der Taufe gingen, im Ganzen unverändert, durch das ganze Mittelalter hindurch. Man betrachtete die Taufe als nothwendig zur Seligkeit; ließ jedoch bei Erwachsenen den sehnlichen Wunsch, getauft zu werden, in besonderen Fällen für die wirkliche Vollziehung der Taufe gelten. Für die Kinder aber wußte man keinen ähnlichen Ersatz der Taufe aufzufinden. Ihr Schicksal aber suchte man dadurch wenigstens zu mildern, daß man ihnen nicht mehr, wie Augustin, eine positive und fühlbare, sondern nur eine negative Strafe zuerkannte.

Der Taufe, welche von jedem Priester, im Nothfalle sogar von Weibern, verrichtet werden darf, läßt die katholische Kirche die Firmelung zur Seite gehen. Diese ist die Salbung des Getauften, welche einzig vom Bischof vorgenommen werden darf, nicht blos wie die protestantische Confirmation ein Glaubensbekenntniß des herangewachsenen Täuflings, sondern ein eigenes Sakrament, dem die Wirkung inwohnt, den jungen Gläubigen, welcher von der Taufe her noch im Zustande zarter Kindheit sich befindet, nunmehr mit männlicher Kraft zum christlichen Kampfe auszurüsten. Die Firmelung wird in der Regel im siebenten bis zwölften Jahre der Kinder vorgenommen. Wie auch die Taufgnade, sagen die Katholiken weiter, in einem gewissen Alter der Ergänzung durch die neue Gnade der Firmelung bedürfe, so sei auch für den Fall, daß diese

verloren gehe, die Buße als ein selbstständiges Sakrament aufzustellen, in welchem der Mensch durch neue Leistungen der von ihm selbst verscherzten Gnade sich wieder theilhaftig machen solle.

Luther hatte seinen Grundsatz, daß, damit der Mensch selig werde, nichts an Werken, sondern Alles allein am Glauben gelegen sei, auch auf die Taufe angewendet, in der Erklärung, nicht sie, sondern der Glaube an die mit ihr verbundene göttliche Verheissung mache gerecht und selig. Die Wiedertäufer folgern daraus zweierlei Einwendungen gegen die Taufe, nämlich erstens, wenn Alles auf die Werke, und gar Nichts auf den Glauben ankomme, wozu denn dann die Taufe, die doch ein bloßes Ceremonialwerk ist? Um diese Frage zurückzuweisen, berief sich Luther ganz einfach auf den göttlichen Befehl. Diesem, sagte er, müsse es doch frei stehen, ob er seine Wohlthaten an äußere Handlungen knüpfen wolle oder nicht. Eben das göttliche Wort, sagte Luther, verleihe dem Taufwasser seine geistige Wirksamkeit. Die Möglichkeit des Guten, meint die Concordienformel, sei bei Ungetauften gar nicht vorhanden, erst durch und in der Taufe erhalte der menschliche Wille seine Befreiung. Wie aber gegen die Taufe überhaupt, so wandten sich die Wiedertäufer namentlich gegen die Kindertaufe. Was denn, so folgerten sie weiter, aus Luther's oben angeführtem Satze, was denn die Taufe, wenn doch ihre ganze Wirkung vom Glauben abhängen solle, kleinen Kindern nützen könne? Melanchthon selbst hatte es für einen pharisäischen Wahn erklärt, zu glauben, daß Worte und Ceremonien, die er nicht verstehe, dem Menschen blos dadurch, daß er sie anhöre und anschaue, nützlich werden können. Wie viel weniger also konnte man von einem Nutzen der Taufe für die Kinder reden, da ja bei diesen nicht einmal von Anhören und Anschauen die Rede sein konnte. Luther konnte sich, um sich gegen solche Folgerungen sicher zu stellen, obgleich er es anfangs that, nicht auf den stellvertretenden Glauben der Eltern und Taufpathen berufen. Denn nach seinen, sonst mit gehörigem Nachdruck ausgesprochenen Ansichten konnte Keiner an des Andern Stelle zum Behuf der Seligkeit irgend etwas leisten.

Darum mußte er die Kindertaufe entweder für eine unwirksame Ceremonie erklären, oder den Kindern selbst einen wirklichen Glauben beilegen. Das Erstere konnte er um der ganzen Stellung des Protestantismus willen nicht, aber auch das Andere, wozu er gezwungen war, unternahm er nur äußerst ungerne; was Luther im Katechismus sagt, daß wer es auch unwürdig empfange, doch das wahrhaftige Sakrament habe, davon aber, daß es ihm nichts helfe, selbst die Schuld trage, paßt auf die Kindertaufe nicht. Denn daß sie noch keinen Glauben haben, das ist nicht ihre Schuld, sondern sie sind wegen der Nothwendigkeit der Natur noch nicht dazu reif. Wenn von einer Schuld die Rede sein soll, so könnte diese blos auf die Kirche fallen, welche die Kinder in einem solchen Zustande tauft. Wollte Luther so sich helfen, daß er meinte, der Glaube könne der Taufe auch erst folgen, so setzte er diese abermals in Gefahr, zur leeren Ceremonie herabzusinken. Darum mußte er sich doch entschließen, den Kindern einen eigenen Glauben zuzuschreiben, welcher durch den Glauben der Taufzeugen und der Kirche gleichsam in ihnen angefacht werde. Die folgenden Dogmatiker der lutherischen Kirche führten diese Lehre vom Kinderglauben noch weiter aus. Es soll nämlich ein bewußtloser Glaube sein, aber doch ein solcher, der Erkenntniß und Vertrauen in sich schließe. Zu beweisen, daß ein solches bewußtloses Wissen möglich, ja in den unmündigen Täuflingen wirklich sei, darüber war man nicht in Verlegenheit. Man nahm die Stelle Mathei 18, 3., wo erzählt ist, daß Jesus die Kinder zu sich rief. Diese Kinder nahm man ohne weiters für Getaufte und Gott wohlgefällige; denn wie hätte sie sonst Christus zu sich rufen können? Hebräer 11, 6. heißt es aber, ohne Glauben sei es unmöglich, Gott zu gefallen: folglich — dieß war der einfache Schluß — mußten jene Kinder auch Glauben haben. Oder Mathei 18, 10. ist gesagt, daß die Kinder von Engeln des Himmels allezeit bedient und beschützt seien. Engel aber beschützen und bedienen nur diejenigen, welche die Seligkeit ererben sollen. Die Seligkeit ererben können nur die Gläubigen, folglich müssen die Kinder, wenn

Engel zu ihrem Dienste bestimmt sind, auch Glauben haben. Weiter beweist der Psalm 22, 10., daß schon neugeborne Kinder Glauben haben können; David sagt dort ausdrücklich: „du warest meine Zuversicht, da ich noch an meiner Mutter Brüsten war.“ Ja noch auffallender beweist dieß der Täufer Johannes, der sogar, als er noch im Mutterleibe war, dem Heiland schon entgegenhüpfte: sicherlich hätte er nicht diesen ungewöhnlichen Sprung gethan, wenn er nicht damals schon an den Heiland gedacht hätte. Aber diese Frage konnte man denn doch nicht unterdrücken: wie soll es denn möglich sein, daß Kinder, die gar keinen Vernunftgebrauch besitzen, doch Glauben haben? Oh! erwiedert man, nichts leichter als das; auch in den Erwachsenen ist es ja nur der heilige Geist, welcher den Glauben hervorbringt, nicht der Vernunftgebrauch, die Vernunft hindert und stört nur den Glauben; deßwegen kann gerade in den Kindern, je weniger Vernunft in ihnen ist, desto mehr Glaube sein.

Auch Luther, so wenig als die Pelagianer, konnte es nicht über's Herz bringen, die lieben kleinen Kinder im Tode, falls sie ungetauft sterben, so ohne Weiteres mit Haut und Haar der Verdammniß zu überantworten. Aber wenn er dieser Augustinischen Behauptung auswich, glaubte er dadurch das kirchliche System zu untergraben, deßwegen wollte er die Lehre, daß die sterbenden Kinder auch ohne Taufe selig werden können, nur als Geheimlehre behandelt, und nicht auf den Kanzeln verkündigt wissen, weil daraus gar zu leicht Verachtung der Taufe, und mit ihr alles Kirchenwesens entstehen könnte. Und wirklich ist in der augsburgischen Confession die Verdammniß der ungetauft sterbenden Kinder ausdrücklich festgesetzt. Es ist in der That zu verwundern, daß die folgenden lutherischen Dogmatiker jene freisinnigere Idee Luthers, die er übrigens nur als eine Geheimlehre behandelt wissen wollte, nicht verließen; doch wurde sie von ihnen durch die Beschränkung auf Christenkinder wieder hinlänglich geschändet. Die reformirte Lehre behauptet, die göttliche Wirksamkeit, welche das Gemüth des Täuflings innerlich entsündigt und kräftigt,

könne auch ohne Vollziehung des Sakramentes vor sich gehen, wenn nur von dem Täuflinge das Sakrament nicht verachtet werde. Deßwegen ist auch in mehreren ihrer Symbole die Verdammung der ungetauft sterbenden Kinder ausdrücklich verworfen. Man müßte sich höchlich wundern, daß Calvin so viel Menschlichkeit hat, wenn es nicht am Tage läge, daß diese Menschlichkeit nur eine zufällige Folge seiner Prädestinationslehre ist. Nicht deßwegen ist Gott den Christenkindern gnädig, weil sie getauft sind, sondern weil er sie erwählt hat, läßt er ihnen die Taufe zu Gut kommen, wenn er aber will, so kann er auch einzelne ohne Taufe selig machen. Daß es nicht Mitleid mit den Kindern war, was Calvin zu jener Ansicht führte, sieht man am deutlichsten daraus, daß er die Heidenkinder sammt und sonders ganz unbedenklich der Verdammniß überließ. Es war nur die Sorge für die schrankenlose, an nichts gebundene Willkür seines Gottes, was den Calvin bewog, jene Ausnahme zuzulassen. Auch deßwegen war ihm die Folgerung, daß auch ungetaufte Kinder selig werden können, willkommen, weil er dadurch in den Stand gesetzt war, einem Unfug, welcher sowohl in der lutherischen, als in der katholischen Kirche eingerissen war, zu steuern, nämlich daß in Nothfällen auch Laien, sogar Weiber das Sakrament ertheilen dürfen. Auch hatte die Ansicht Zwingli's vom Sakramente auf Calvin einigen Einfluß geäußert. Man sieht dieß an seiner ganzen Auffassungsweise der Taufe, welche zwischen den beiden Ansichten Zwingli's und Luther's hin- und herschwankt. Die Wirksamkeit der Taufe tritt bei den Kindern, welche zu reiferen Jahren kommen, erst mit der christlichen Erziehung und Belehrung ein; mit den Kindern aber, welche entweder vor oder bald nach der Taufe sterben, nimmt Gott in der Absicht, sie für sein himmlisches Reich tauglich zu machen, eine übernatürliche Reinigung vor, deren Art und Weise jedoch nicht genau zu bestimmen ist. Die lutherische Kirche hatte den Exorcismus*), obgleich sie manchen

*) Die Austreibung des Teufels und böser Geister mittelst einer Beschwörungsformel bei der Taufhandlung.

andern mit der Wassertaufe verbundenen Gebrauch abbestellt hatte, doch noch als eine alte und nützliche Ceremonie beibehalten; die reformirte Kirche aber, auch hierin von der lutherischen sich entfernend, verwarf denselben.

§. 93.

Auflösung der kirchlichen Vorstellungen von der Taufe.

Das Mißverhältniß, welches darin besteht, daß die Taufe, welche doch blos eine äußere Ceremonie ist, so tief gehende geistige Wirkungen hervorbringen soll, fällt so sehr in die Augen, daß nothwendigerweise schon frühe gegen die kirchlichen Vorstellungen von der Wirksamkeit und Nothwendigkeit dieses Sakramentes Widerspruch eingelegt werden mußte. Eine gnostische Sekte berief sich auf das Beispiel Abrahams, um zu beweisen, daß der Glaube auch ohne die Taufe zur Seligkeit hinreichend sei. Auf recht hübsche Weise sucht Tertullian dieses Beispiel dadurch zu entkräften, daß er sagt: der noch junge Glaube zu Abraham's Zeit habe wohl nackt gehen dürfen, dem herangewachsenen Christenglauben aber habe es geziemt, sich mit einer Ceremonie zu bekleiden. Lebe man nur sittlich, so erklärten manche Sekten des Mittelalters, so sei die Taufe nicht vonnöthen: lebe man unsittlich, so nütze sie nichts. Am nachdrücklichsten verwarfen sie die Kindertaufe, da bei Kindern von eigenem Glauben und Sichbekehren nicht die Rede sein, der Glaube von Andern aber ihnen nichts helfen könne. Gerne sprachen sie dabei von einer Geistes- oder Feuertaufe, welche durch Handauflegung ertheilt werde: höhnisch aber erwiederte darauf durch ihre Priester die Mutterkirche, dieselbe könne man ihnen ja auf dem Scheiterhaufen angedeihen lassen. Bekannt ist, daß die Wiedertäufer verlangten, diejenigen, welche als Kinder getauft worden waren, müssen in reiferen Jahren noch einmal getauft werden, eine Ansicht, welche eben aus ihrer Polemik gegen die Kindertaufe hervorging. Die Quäker verwarfen nicht allein die Kindertaufe, sondern die Taufe als äußere Ceremonie überhaupt; indem sie als die einzige wahre und wirksame Taufe die Wiedergeburt bezeichneten.

Ist diese Polemik eine mystische zu nennen, so geht derselben seit der Reformation auch eine rationalistische zur Seite. Als Anführer derselben ist einer der Reformatoren selbst, Zwingli, anzusehen. Wir haben schon oben die Ansicht Zwingli's von den Sakramenten überhaupt angegeben. Demgemäß betrachtet er auch die Taufe als ein bloßes Zeichen, durch welches die Gemeinschaft des Täuflings mit der Kirche öffentlich bezeugt werde, ohne daß ihm dadurch die göttliche Gnade ertheilt würde. Von der äußeren Wassertaufe unterschied auch er die innere Geistestaufe, die Wiedergeburt, welche er als unmittelbare Wirkung Gottes in dem menschlichen Gemüthe auffaßte, die zur Seligkeit nothwendig, aber auch, ohne das äußere Hinzukommen der Wassertaufe, dazu hinreichend ist.

Weiter als Zwingli gingen die Socinianer. Sie läugneten geradezu, daß Jesus seinen Jüngern die Taufe anbefohlen habe. Das Taufen, von welchem Jesus in Math. 28, 19. spricht, erklärten sie für gleichbedeutend mit Lehren. Die Wassertaufe gehöre in den alten Bund des Ceremonialgesetzes. Wenn auch die Apostel aus Nachgiebigkeit gegen die Rohheit und Sinnlichkeit ihrer Zeitgenossen die Taufceremonie angenommen haben, so haben sie es nicht in der Absicht gethan, daß die Taufe für alle Zeiten beibehalten werden sollte, noch viel weniger in der Meinung, daß die von andern Religionen Uebertretenden, oder im Christenthum Geborenen, besonders Kinder, getauft werden sollen. Von einer Wirkung, welche die Taufe auf Kinder haben soll, ist bei den Socinianern schon gar nicht die Rede; aber auch die Meinung, daß in Erwachsenen durch die Taufe die Wiedergeburt bewirkt werde, wird von ihnen für einen Ansatz zur Abgötterei erklärt. Trotz ihres Widerspruchs gegen die Taufe aber wollten sie dieselbe doch nicht abgeschafft wissen, ja bekämpften sogar die Wiedertäufer: sie ließen dieselbe als eine unschuldige und gleichgültige Ceremonie bestehen. Mit den Socinianern stimmen in diesem Punkte die Arminianer zusammen.

Auch der neuere Supranaturalismus konnte sich vor der gegen die Taufe eingerissenen Polemik nicht völlig verschließen. Auch er betrachtete die Taufe nur noch als eine Ceremonie,

durch welche der Mensch sich feierlich zur christlichen Religion bekennt; wogegen er die Zusicherung aller damit verbundenen Rechte und Wohlthaten erhält. Es ist zwar gewiß, daß Christus sie eingesetzt hat: ob aber für alle Zeiten, steht dahin. Unter den Wirkungen, welche der Taufakt haben soll, wird der psychologische Eindruck der Feierlichkeit vorangestellt, und der übernatürliche Beistand Gottes nur auf zweideutige Weise hinten angehängt. Unter den Gründen, welche der neuere Supranaturalismus für die Beibehaltung der Taufe anführt, ist das der erste, daß die Taufe für das getaufte Kind von Seiten der Mitchristen einen höheren Grad von Liebe und Zuneigung hervorrufen werde.

Der Rationalismus stellte sich in dieser Lehre ganz auf den Standpunkt der Socinianer. Die Taufe sei ein schicklicher, aber keineswegs nothwendiger Gebrauch; ihre Wirksamkeit eine moralische, keine magische. Die Kindertaufe wäre, sagen die Rationalisten, für die Erwachsenen höchst erbaulich, wenn die Liturgien von den abergläubischen Formeln, welche sie enthalten, gereinigt wären. Zum Vortheil der Taufe heben sie zugleich auch das heraus, daß auf dieselbe ja die Confirmation als eine Ergänzung folge, wo der herangewachsene Täufling nach vorangegangener reiferer Prüfung sich zu entscheiden habe, ob er länger in der christlichen Gemeinschaft bleiben, oder sie mit einer andern vertauschen wolle. Doch hält der Rationalismus mit Unrecht so große Stücke auf die Confirmation. Sie pflegt in der protestantischen Kirche im vierzehnten Jahre vollzogen zu werden, wo der angetaufte Glaube noch bei Keinem zum Gegenstande wahrhaftiger Prüfung geworden ist. Würde man zu obgedachtem Zwecke die Confirmation in das Alter verschieben, in welchem eine solche Prüfung wirklich vor sich gegangen ist, so würde wohl von Seiten der Gebildeten, denkt man sich die widerlichen Folgen weg, welche es für das bürgerliche Fortkommen in unsern Verhältnissen haben müßte, das Ergebniß ein ganz anderes werden. Schon Luther stellte die Befürchtung auf, daß wenn man die Großen und Alten taufen sollte, sich der zehnte Theil nicht taufen ließe: „ja wir wären gewißlich, so viel an uns läge,

längst, längst eitel, eitel Türken worden": weßwegen er auch den christlichen Brauch, schon die unmündigen Kinder zu taufen, für eine sonderliche Wirkung der göttlichen Vorsehung erklärt. Leicht möchte sich, wenn man erst im reiferen Alter befragt würde, ob man zur christlichen Kirche gehören wolle, oder nicht, die Befürchtung Luther's auch heute noch als eine wahre ausweisen.

Die neuere Philosophie weist zwar die Vorstellungen von der Taufe, als einem übernatürlich wirkenden Mittel, ab; nimmt sie aber doch als ein vielbedeutendes Sinnbild der Aufnahme des Individuums in eine moralische Gemeinschaft in Schutz. Doch thut die Philosophie hierin unrecht, denn von dem Taufritus ist die Vorstellung eines Gnadenmittels unzertrennlich. Man wird durch die Taufe nicht in einen sittlichen Verein, sondern vielmehr zum Antheile an aparten göttlichen Gnadenerweisungen aufgenommen. Auch ist es nicht gleichgültig, ob man diesen christlichen Gebrauch wegen der übernatürlichen Bedeutung, welche ihm die Kirche zuschreibt, mitmacht oder nicht: vielmehr tritt hier — mit diesen Worten endet Strauß diesen Abschnitt — einer der Collisionsfälle ein, in welche der Philosoph so leicht mit der Religion sich verwickelt, aus dem sich freilich der Einzelne in sofern noch leichter als aus andern ziehen kann, da er hier nicht sowohl selbst etwas mitzumachen, als vielmehr nur zu gestatten hat, daß mit einem andern, seinem Kinde, etwas vorgenommen werde, was zu verhindern er mit Rücksicht auf die bürgerlichen und socialen Inconvenienzen, welche seinem Kinde daraus erwachsen dürften, sich nicht berechtigt glauben mag. Uebrigens ist, fährt Strauß fort, durch die liberalen Maßregeln einiger Regierungen in Betreff der Baptisten, jetzt wenigstens so viel genommen, daß nicht getaufte Kinder doch nicht mehr als etwas Unerhörtes betrachtet werden, und so vielleicht nach und nach die Staaten auch an ungetaufte, wie unbeschnittene Bürger, Beamte, Landstände und Regenten sich gewöhnen.

§. 94.

Das Abendmahl im neuen Testamente.

Wir finden in der apostolischen Kirche ein gemeinsames Mahl im Gebrauch, bei welchem Brod und Wein mit Bezug auf den gewaltsamen Tod des Messias Jesus ausgetheilt wurde. Nach dem Berichte des Apostels Paulus und der drei ersten Evangelisten hat Jesus selbst dieses Mahl eingesetzt, am Abende vor seiner Gefangennehmung, als einen Ritus, der zu seinem Andenken wiederholt werden solle. Jesu selbst werden dabei Ausdrücke in den Mund gelegt, welche dem Brode eine eigenthümliche Beziehung zu seinem demnächst zu mordenden Leib, dem Weine zu seinem zu vergießenden Blut zu ertheilen scheinen. Zunächst ist es äußerst zweifelhaft, ob jene Worte: „das thut, so oft ihr's trinket, zu meinem Gedächtniß", wirklich von Jesu selbst gesprochen wurden, und ob sie nicht vielmehr ein Zusatz der ältesten Gemeinden sind, welche diese Feier zum Andenken an Jesum geeignet fanden. Bei den Ausdrücken: „das ist mein Leib, das ist mein Blut," hat man die Art der orientalischen Redeweise wohl im Gedächtnisse zu behalten. Der Sinn wird ein ganz anderer, wenn wir zu diesen Worten mit unsern abendländischen Begriffsbestimmungen hinzutreten.

Wie Jesus das erste Abendmahl an die Passahmahlzeit, so knüpfte auch die älteste Gemeinde dasselbe den gemeinsamen Mahlzeiten an, man nannte diese Mahlzeiten, wegen der dabei stattfindenden Gemeinschaft und gegenseitigen Mittheilung, Liebesmahle. Sie wurden jedoch nicht blos einmal im Jahre, am Passahfeste, gefeiert, sondern häufig wiederholt, namentlich am Tage nach dem Sabbath, als dem Gedächtnißtage der Auferstehung Jesu. Eben deßwegen, weil diese Liebesmahle mit einer gewöhnlichen Mahlzeit verbunden waren, hatte Paulus um so mehr Grund, darauf zu dringen, daß der dem Andenken Jesu geweihte Brod- und Weingenuß von dem gewöhnlichen Essen und Trinken wohl unterschieden werde, und demselben eine ernstliche Selbstprüfung vorangehen solle.

§. 95.

Kirchliche Entwicklung der Vorstellung vom Abendmahl.

In der Zeit nach den Aposteln wurde das Abendmahl von dem Dankgebet für die göttlichen Wohlthaten, welches der Austheilung von Brod und Wein voranging, Eucharistie genannt, oder auch, weil nur diejenigen Christen, welche schon getauft waren, zugegen bleiben durften, Missa, Entlassung. Die Stoffe dieses Mahles waren gewöhnliches gesäuertes Brod und Wein, welchen man nach der Sitte der Morgenländer mit Wasser zu vermischen pflegte. Während des Mittelalters kam, beiläufig gesagt, während die griechische Kirche das gesäuerte Brod beibehielt, in der abendländischen das ungesäuerte und die sogenannten Hostien auf. Die protestantische Kirche stellte auch die Vermischung des Weines mit Wasser ab. Brod und Wein wurden, nachdem die Gemeindevorsteher das Dankgebet gesprochen, durch die Diakonen in der Versammlung herumgeboten und denen, welche wegen Krankheit oder aus einem andern Grunde abwesend waren, in's Haus gebracht.

Schon früher sah man in dem durch Gebet geweihten Brode und Weine ein Dankopfer für die nährenden Früchte der Erde, und begriff unter die göttlichen Wohlthaten überhaupt, für welche man in diesem Opfer den Dank darbrachte, auch den Tod Jesu zum Besten der Seinigen mit ein. In den Einsetzungsworten aber waren Brod und Wein doch in eine eigenthümliche Beziehung zu dem Leibe und Blute Jesu gesetzt. Bald faßte man dieses Verhältniß so, daß der Logos, wie er einst mit dem menschlichen Leibe, der in Maria sich gebildet hatte, sich verband, so jetzt vereint werde mit dem Brod und Wein im Abendmahle. Wie damals den Leib, so nehme er jetzt das Brod als Hülle und gleichsam als Körper an. Man nahm also, wie zuvor eine Fleischwerdung, so jetzt eine Brodwerdung des Logos an.

Die Wirkung des Abendmahls wurde bald auf geistigere, bald auf sinnlichere Weise gefaßt. Gerne betrachtete man in der alten Kirche das Abendmahl als ein Lebenselixir, als ein

Gegengift gegen den Tod, und meinte, daß der unsterbliche Leib des Logos, durch den Mund in unsern Leib aufgenommen und durch Verdauung ihm assimilirt, auch ihn unsterblich mache. Daneben ging die etwas geistigere Auffassung her, wonach mit dem leiblichen Genusse des Brodes und Weines, als bloßer Zeichen, gleichsam ein geistiger Genuß des göttlichen Wesens Christi sich verbinden sollte.

Mit der Ansicht, daß im Abendmahle Brod und Wein zum Leibe und Blute Christi werde, war als nothwendige Folge verbunden, daß man dasselbe nicht mehr sowohl als Dankopfer, denn als Sühnopfer betrachtete. Was der Priester im Abendmahle verrichtet, galt als eine Wiederholung des Opfers, welches Christus am Kreuze dem Vater dargebracht hatte. Diese Wiederholung des Opfers faßte man Anfangs blos bildlich, doch im Verlaufe der Zeit stellte man sich dieselbe immer mehr als eine wirkliche und eigentliche Wiedervornahme desselben Opferaktes vor. Die Wirkung dachte man sich als eine immer magischere und ihrem Umfange nach ausgedehntere. Das Abendmahl sollte ein Opfer zum Heile, nicht allein der Genießenden, sondern Aller, welche der Priester und die Gemeinde dabei in ihr Gebet einschließen, der Lebendigen und der Todten sein.

Zwar legten die Alexandriner gegen diese immer krasser werdenden Vorstellungen vom Abendmahle Widerspruch ein, und zwar ist besonders Origenes hervorzuheben, welcher den Spruch, daß, was in den Mund eingehe, den Menschen nicht verunreinige, und also auch nicht heilige, auch auf das Abendmahl anwandte; aber es waren dieß nur einzelne und bald wieder verhallende Stimmen. Die Vorstellungen der Kirche gingen immer mehr dem letzten Punkte der Versinnlichung und Veräußerlichung entgegen, welchen die sogenannte Transsubstantiationslehre bezeichnet. Schon frühzeitig zwar hatte man von Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi gesprochen, aber es war doch immer noch eine schwankende Vorstellung. Jetzt aber wurde der Leib Christi, in welchen das Brod sich verwandle, ausdrücklich als

derselbe bestimmt, welcher von Maria geboren und am Kreuze gestorben war. Als ausgebildete Theorie tritt diese Vorstellung am Anfange des Mittelalters zuerst bei Paschasius Radbertus auf. Gott ist ja allmächtig, er hat Alles geschaffen, und es ist ihm darum ein Leichtes, Brod und Wein im Abendmahle in den Leib und das Blut Christi umzuschaffen. Man sollte zwar meinen, diese Umschaffung müsse Brod und Wein auch äußerlich der Gestalt und Farbe nach in Fleisch und Blut verwandeln: aber weil es frevelhaft wäre, so jene Elemente zu verzehren, und weil, wenn sie auch dem äußern Anscheine nach Fleisch und Blut wären, das Verdienst des Glaubens von Seiten des Empfängers hinwegfiele, so bleibt die äußere Gestalt, der Geschmack ꝛc. des Brodes und Weines unverändert, obgleich innerlich oder wesentlich nicht Brod und Wein, sondern Leib und Blut Christi vorhanden ist.

Wenn diese Theorie gleich zur Zeit ihres Auftretens noch mannigfachen Widerspruch erfuhr, so war sie doch zwei Jahrhunderte später schon so erstarkt, daß Berengar, als er mit einer davon abweichenden Ansicht hervortrat, widerrufen mußte. Durch den Cardinal Humbert wurde ihm ein Glaubensbekenntniß aufgedrungen, nach welchem der Leib Christi im Abendmahle so gegenwärtig sein sollte, daß er von den Händen der Priester berührt und gebrochen, und von den Zähnen der Gläubigen zermalmt werde. Hildebert von Tours gab, nachdem die Theorie des Paschasius Radbertus sich nach und nach als Kirchenlehre festgesetzt hatte, den Kunstausdruck »transsubstantiatio«. Die Scholastiker ließen es sich angelegen sein, die Art und Weise der Umwandlung im Abendmahle näher zu bestimmen.

Im Anfange ging neben der Meinung, daß im Abendmahle an die Stelle der Substanzen von Brod und Wein die des Leibes und des Blutes Christi treten, noch eine andere her, welche der nachmaligen lutherischen sehr ähnlich war, nämlich daß die Substanzen von Brod und Wein bleiben, und die von Leib und Blut Christi nur hinzutreten, so daß durch ein Wunder beide an einem und demselben Orte zusammen

sind. Aber es stand nicht zu lange an, bis die erstere Ansicht das unbedingte Uebergewicht gewann. Die gedachte Verwandlung kann nur der rechtmäßig ordinirte Priester bewirken. Es war gewöhnlich, daß man vom Abendmahle Stückchen des geweihten Brodes mit nach Hause nahm, was die Meinung voraussetzt, daß Brod und Wein, nachdem sie vom Priester in Leib und Blut Christi verwandelt seien, auch nach der Feier des Abendmahls in dieser Verwandlung beharren. Obgleich von manchen Seiten dieser Meinung widersprochen wurde, und namentlich Bonaventura es für christliche Ohren unerträglich fand, daß in den Bauch einer Maus oder in einen Kloak etwas vom Leibe Christi kommen könne: so wagte man es doch nicht, zu behaupten, daß aus dem einmal verwandelten Brode der Leib Christi jemals wieder zurücktrete. Petrus Lombardus kam in eine nicht geringe Verlegenheit, welche Antwort er auf die Frage geben solle, was die Maus, wenn sie etwas vom geweihten Brode erwischt, zwischen die Zähne bekomme, ob bloßes Brod, oder ob ein Stück vom Leibe Christi? Man hielt so große Dinge auf die Verwandlung, welche übernatürlicher Weise mit Brod und Wein im Abendmahle vor sich gegangen sein sollte, daß man ausdrücklich behauptete, auch eine Maus oder ein Hund, wenn sie einer geweihten Hostie habhaft werden, essen darin den Leib Christi. Doch sagte man, wenn das Brod durch die Verdauung seine Brodform verliere, so entweiche der Leib Christi wieder. Dasselbe behauptete man auch in Beziehung auf die Verdauung der Elemente des Abendmahls im menschlichen Leibe. Es gab nämlich solche, welche die Abendmahlselemente, also im Sinne der Gegner, den Leib Christi selbst dem gewöhnlichen Verdauungsprozeß unterwarfen. Gegen diese wurde jene Behauptung angewendet, daß der Leib Christi mit der Verdauung wieder von dem Brode weiche. Ja man ging so weit, daß das Missale romanum Vorschriften für den Fall gibt, wenn der Priester die genommene Hostie wieder ausbrechen, oder vom Abendmahlweine etwas verschütten sollte. Was den ersteren Fall betrifft, so soll der Priester, wenn die Bestandtheile

der Abendmahlselemente noch kenntlich sind, dieselben wieder zu sich nehmen; ist er es aus Ekel nicht im Stande, so sollen die ausgebrochenen heiligen Elemente an einem heiligen Orte sorgsam aufbewahrt werden. Im Falle, daß die Bestandtheile nicht mehr kenntlich wären, soll das Erbrochene verbrannt werden. Wenn der Priester einen Tropfen vom Abendmahlweine verschüttet, so soll er verbunden sein, denselben abzulecken.

Bei solchen Vorstellungen versteht es sich von selbst, daß der Aberglaube, als wäre es eine wahre Kirchenschändung, wenn ein Stückchen des geweihten Brodes auf den Boden fiele, oder ein Tropfen vom Abendmahlweine verschüttet würde, immer weiter sich ausbreitete. Um der Gefahr des Verschüttens vorzubeugen, hatte man Abendmahlsröhrchen angewandt, durch welche der Wein den Trinkenden gereicht wurde, oder auch das Brod in den Wein eingetaucht. Doch beide Mittel hatten als ungenügend sich erwiesen. Begierig erfaßte die Hierarchie diesen Umstand, um den Laien den Kelch zu entziehen, um ihnen dadurch ihren weiten Abstand vom Himmel, der nur durch die Priesterschaft vermittelt werden könne, recht anschaulich und eindringlich zu machen. Man hatte zwar hiebei mit nicht weniger Schwierigkeiten zu kämpfen, doch wußte man sie zu überwinden. Christus selbst hatte ja bei der Einsetzung des Abendmahls sowohl Wein als Brod gereicht, und die Päbste hatten, den Manichäern gegenüber, welche allen Wein als zum Reich der Finsterniß gehörig erklärten und darum desselben auch im Abendmahle sich enthielten, den Genuß des bloßen Brodes ohne Wein als eine Zerreissung des Sakramentes untersagt. Aber beide Autoritäten beschränkte man nun so, daß man sagte, das von Christus und Päbsten Befohlene habe seine Beziehung allein auf den beim Abendmahle fungirenden Priester. Der Glaube ist ja gewiß, daß er unter jeder Gestalt den ganzen Christus genießt: ist es also nicht die Folge des sträflichsten Unglaubens, wenn der Laie sich beigehen läßt, außer dem Brode auch noch den Kelch zu begehren?

Eine andere unschuldige Wirkung, welche aus dem großen Respekte vor den in Leib und Blut verwandelten Abendmahlselementen und aus der Furcht, sie zu profaniren, hervorging, war die Abschaffung der Kindercommunion; diese hatte bis tief in das Mittelalter hinein fortgedauert. Weil bei den Kindern die Gefahr am größten war, daß Brod zu Boden fiele, oder Wein verschüttet würde, schloß man dieselben lieber ganz vom Abendmahle aus. Ueberhaupt je mehr so das Abendmahl zu einem Mysterium wurde, vor welchem man fast Angst haben mußte, desto mehr minderte sich der Genuß desselben; der anfangs tägliche Genuß wurde zum sonntäglichen, der sonntägliche zum festtäglichen, der festtägliche zum jährlichen.

Eine andere anstößigere Folge, welche aus der strengen Transsubstantiationslehre hervorging, war die Anbetung der Hostie. Sie war ja nicht blos während des Genusses, sondern auch nachher wirklich und wesentlich der Leib Christi; diesem aber gehört, weil die menschliche Natur Christi mit der göttlichen vereinigt ist, die Anbetung der Frommen.

Mit bestimmter Unterscheidung wurde das Abendmahl jetzt einerseits als Sakrament, andrerseits als Opfer aufgefaßt. Es ist nämlich Sakrament, sofern es genossen wird. Seine sakramentliche Wirkung erstreckt sich also nur auf den Genießenden. Opfer aber ist es, sofern es dargebracht wird. Als solches kommt es nicht blos dem Darbringenden, sondern auch denen, für welche er es darbringt, zu gut. Dabei erwartete man von dem Abendmahle als Opfer, oder von dem Meßopfer, noch größere Wirkung, als von dem Abendmahle als Sakrament. Das Meßopfer gewährt nicht blos Sündenvergebung für Lebendige und Tode, sondern auch noch geistige und leibliche Güter aller Art. Für alles Mögliche, für Genesung, gut Wetter, glückliche Handelschaft u. s. w., wurden Messen gelesen. Und so wenig das Volk nöthig hatte von dem Brod und Wein, welchen der Priester für dasselbe als Opfer darbrachte, selbst etwas zu genießen: so wenig brauchte es überhaupt bei der Handlung selbst gegenwärtig zu sein. Aus dieser Vorstellung entsprangen die sogenannten stillen

Messen. Dabei sagte man, jede Messe könne nur ein gewisses Maß von den Früchten des Leidens Jesu den Menschen aneignen, und man hatte hiedurch dafür gesorgt, daß den Gläubigen nie die Veranlassung ausging, Messen für sich und die Ihrigen lesen zu lassen, und namentlich auch zu bezahlen. Die Kirche weigerte sich hartnäckig, die Messe in einer andern als in der lateinischen Sprache abhalten zu lassen. Man gab als Grund hiefür die Erhöhung der Würde des Sakramentes an. In Wahrheit aber war die einzige Ursache, daß man dadurch den Laien in ein immer geistloseres Anstaunen und Kniebeugen vor den unverstandenen Heiligthümern hineinversetzen wollte, damit er nimmer davon los werden könnte. Wenn Einer nur seine Messe bezahlte, mochte er selbst dabei zugegen sein oder nicht (es war dieß auch gleichgültig, er hätte ja doch nichts davon verstanden) und nur nicht gleichzeitig mit einer Todsünde umging, so konnte für ihn die göttliche Wirkung des Meßopfers nicht ausbleiben.

Schon manche ketzerische Parteien des Mittelalters, wie die Waldenser, legten Widerspruch gegen diese gänzliche Veräußerung der Abendmahlslehre und die jämmerliche Praxis der herrschenden Kirche ein. Besonders die Hussiten, welche den Kelch zurückverlangten, sind hervorzuheben. In diesen Häretikern finden sich die Anfänge derselben Richtung, welche sich sofort in der Reformation weiter entwickelte.

Weil die katholische Lehre vom Abendmahle, nach der Seite des Meßopfers hin, die praktischverderblichste war, so richtete sich Luther's Angriff auch am heftigsten gegen dieselbe. Er suchte nachzuweisen, daß die Vorstellung von der Messe, als eines Opfers, gerade die Umkehrung der ursprünglichen Bedeutung des Abendmahles sei. Denn im Opfer empfängt Gott etwas und der Mensch gibt etwas. Im Sakramente aber verhält es sich gerade umgekehrt, der Mensch empfängt etwas und Gott theilt etwas mit: wie will man also das Sakrament ein Opfer heißen? Der hauptsächlichste Grund jedoch, warum die Reformatoren einen solchen Widerwillen gegen die katholische Ansicht von der Messe hatten, liegt nicht in derlei Erör-

terungen, sondern vielmehr darin, daß sie theils die völlige Resignation des Menschen auf eigenes Verdienst, theils die Zulänglichkeit und Einzigkeit der Aufopferung Christi durch die katholische Vorstellung beeinträchtigt glaubten. Der Mensch kann nach ihren Grundsätzen Gott nichts geben, sondern nur von ihm empfangen. Wenn er nun gleich im Meßopfer Gott nur den Christus wieder gibt, den er von ihm empfangen hat: so ist nun eben das nicht zuzugeben, daß das Opfer, welches Christus am Kreuze dargebracht hat, einer Ergänzung oder Wiederholung bedürfen sollte. Luther war auf seine Grundsätze so erpicht, daß er auch der katholischen Lehre von der Wirksamkeit der Messe, sofern sie schon an und für sich, ohne die hinzukommende Gemüthsstimmung des Menschen, etwas hervorbringen sollte, gegenüber, nicht, wie es natürlich gewesen wäre, auf das sittliche Wollen und Handeln drang, sondern auf den Glauben, als dasjenige, wodurch allein die göttliche Gnade zu erlangen sei. Besser ist das moderne Prinzip in der Polemik der Reformatoren gegen den Gebrauch der lateinischen Sprache bei der Messe ausgedrückt: alle Ceremonien sollten ihnen zufolge nur zur Belehrung des Volkes dienen, und nur hierauf berechnet sein; die Andacht selbst aber in wahrhaft geistiger Erhebung und nicht in dumpfem Staunen bestehen.

Es springt in die Augen, daß Luther bei dem ausschließlichen Gewichte, welches er auf den Glauben legte, sich zu der Ansicht hingezogen fühlen mußte, daß die Elemente des Abendmahls für sich nur Zeichen seien, welche wenig zu bedeuten und nichts zu bewirken haben. Er selbst sagt in einem Briefe an die Straßburger vom Jahre 1524: „Das bekenne ich, wo jemand vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, daß im Sakramente nichts anders wäre, denn Brod und Wein, der hätte mir einen großen Dienst gethan. Ich hab wohl so harte Anfechtung erlitten und gerungen und mich gewunden, daß ich gerne heraus gewesen wäre, weil ich wohl sahe, daß ich damit dem Pabstthum hätte den größten Puff geben können. Aber ich bin gefangen, kann nicht heraus: der Text ist zu gewaltig da, und will sich mit Worten nicht lassen aus dem

Sinne reissen.“ Wie er hier selbst gesteht, fast mit eigenem Widerwillen verbiß er sich wegen des geschriebenen Buchstabens so sehr in die Einsetzungsworte, daß er sofort mit unüberwindlicher Hartnäckigkeit an der wirklichen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle festhielt. Weil es in den Einsetzungsworten heißt: dieß ist und nicht, dieß bedeutet, so ließ er sich nicht mehr davon abbringen, daß Christi Leib und Blut im Abendmahle wirklich gegenwärtig sei. Wie wir schon gesehen haben, erklärt die katholische Kirche die Art, wie es mit der leiblichen Gegenwart Christi zuging, durch die Transsubstantiation: Luther wies dieß als eine Spitzfindigkeit der Scholastiker von sich zurück. Brod und Wein bleiben nach ihm mit ihrer ganzen natürlichen Substanz da; aber in und unter denselben sei der Leib und das Blut Christi ebenfalls wirklich gegenwärtig, und sie werden von demjenigen, der sie genieße, nicht blos in dem Geiste, sondern auch mit dem Munde genossen, und zwar ohne Unterschied, sowohl von gottlosen als frommen Christen. Diese Vereinigung, welche zwischen Brod und Wein und dem wirklichen Leib und Blut Christi stattfindet, findet, nach den Begriffen Luther's, nur während des Genusses selber Statt. Vor und nach dem Genusse sind die Elemente des Abendmahls nichts Anderes, als gewöhnliches Brod und gewöhnlicher Wein: deßwegen fielen auch für Luther die fast lächerlichen Bedenklichkeiten des Katholicismus, in Beziehung auf das Verschütten des Weines und die Verdauung des Brodes, sowie die Anbetung der Hostie weg.

Wollte man diese eigenthümliche Verbindung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle näher veranschaulicht wissen, so wurde man von Luther auf die Vereinigung der beiden Naturen in Christo verwiesen. Die nämliche Vereinigung, wie hier, sollte auch bei den Abendmahlselementen stattfinden. Mit der Anführung einer solchen Analogie war natürlich nichts gewonnen, vielmehr sollte ein Dunkel durch das andere aufgehellt werden. Wenn nun aber gleich Luther den Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle nicht als einen blos geistigen, durch den Glauben vermittelten, sondern als einen leib-

lichen, mit dem Munde geschehenden faßte, so wollte er doch nicht Wort haben, als ob der im Abendmahle mit dem Munde genossene Leib Christi auch mit den Zähnen zermalmt, und als ob er überhaupt mit der oben angeführten krassen Vorstellung des Cardinals Humbert übereinstimmen würde. Eben dadurch aber verwickelten sich die Protestanten in einen Wechsel sich gegenseitig aufhebender Bestimmungen. Auf der einen Seite sagte man, der Genuß des Leibes Christi im Abendmahle sei nicht blos ein geistiger, sondern auch ein leiblicher: auf der andern Seite, er sei nicht blos ein leiblicher, sondern auch ein geistiger, weßwegen in diesen Bestimmungen ein solcher Wirrwarr entstand, daß man nicht recht weiß, an was man sich zu halten hat. Gerade um deßwillen aber sind auch die Phrasen, daß man die Vernunft gefangen geben, und in Gottes Namen eben glauben müsse, desto weniger gespart.

Wie schon oben gesagt, führte Luther für sich, allen Angriffen, welche gegen ihn geschahen, hartnäckig sich widersetzend, die geschriebenen Einsetzungsworte als Beweis an: doch war sein Pochen darauf, seinen Gegnern gegenüber, durchaus hohl. Er selbst ließ eine uneigentliche Erklärung in vielen biblischen Stellen zu, z. B. wenn es Psalm 18, 3. heißt: „der Herr ist mein Fels und meine Burg", so war er auch nicht gemeint, daß das Subjekt „Gott" in Wirklichkeit Das sei, was das Prädikat „Fels" enthält. War es denn nicht der nämliche Fall mit den Einsetzungsworten, und warum verbiß er sich denn gerade bei diesen so hartnäckig in die Forderung einer eigentlichen Erklärung? Ja er selbst sogar faßte die Worte: „dieses Brod ist mein Leib, dieser Wein ist mein Blut", im Grunde genommen nur uneigentlich; denn er läßt ja Brod und Wein als Substanzen bleiben, und nur in und unter ihnen den Leib Christi enthalten sein.

Fragte man nach der Möglichkeit, wie denn der Leib Christi im Abendmahle an den vielen Orten, wo es gefeiert wird, wesentlich gegenwärtig sein könne? so berief sich Luther zunächst auf die Allmacht Gottes, welcher kein Ding unmöglich sei. Bestimmter aber ließ er Christum, der seiner Ansicht

zufolge auch nach der menschlichen Natur zur Rechten Gottes sitzt, mit dieser Rechten in allen Creaturen, in Feuer, Stein, Wasser, sogar im Stick, und also auch im Brod und Wein des Abendmahles gegenwärtig sein. Hienach kam den Elementen des Abendmahls vor den andern Körpern eigentlich kein Vorzug zu, sofern der zur Rechten Gottes sitzende Christus ja in allen ohne Unterschied gegenwärtig war: aber Luther machte den Unterschied, ob wohl in allen Dingen gegenwärtig, lasse doch Christus sich nur in denjenigen greifen und genießen, wo er dieses wolle und ausdrücklich erkläre. Alle diese Schwierigkeiten sind durch die Ansicht vom Abendmahle vermieden, welche zuerst von Carlsstadt geltend gemacht, sofort von Zwingli und Oecolampadius ausgebildet wurde. Die Vorstellung dieser Männer stützte sich auf Johannis 6, 63., wo es heißt: „der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze.“ Wenn also hier, so schlossen sie, von Christus selbst erklärt ist, daß der Geist Alles thue, auf das Fleisch aber nichts ankomme: so können die Reden Jesu, in welchen er das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes für nothwendig zum ewigen Leben erklärt, nicht von einem leiblichen Essen und Trinken zu verstehen sein, noch die Einsetzungsworte eigentlich genommen werden. Zwingli erklärt den geistigen Genuß des Leibes und Blutes Christi für nichts Anderes, als das gläubige Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo. Dem Christen, welcher das Abendmahl genießt, wird dadurch nach Zwingli's Ansicht nichts Uebernatürliches zu Theil, sondern er bekennt sich blos dadurch als ein Glied seines Leibes, nämlich der Kirche, und verpflichtet sich sofort, in seinen Fußstapfen zu wandeln. Allerdings, wenn der Genuß des Abendmahles von rechter Art sein soll, muß damit jener geistige Genuß Christi verbunden sein, d. h. das öffentliche Bekenntniß muß aus dem Glauben folgen: dabei aber ist Zwingli nicht gemeint, daß jener innere geistige Genuß gerade an den des Sakramentes gebunden sei, vielmehr könne er auch ohne den letzteren stattfinden.

Diese Lehre war nur eine consequente Durchführung des lutherischen Satzes, daß der Glaube die einzige Bedingung unserer Seligkeit sei: Luther war aber doch der erste, welcher diese Consequenz, die aus seinem eigenen Prinzipe folgte, verdammte. Zwar waren die Völker durch die Reformation noch nicht so ergriffen worden, daß sie es gewagt hätten, zu behaupten, eine äußere Ceremonie beruhe nicht auf göttlicher Verordnung: aber doch waren sie so weit vorgerückt, daß sie nicht so nahe beim katholischen Standpunkte, wie Luther mit seiner Abendmahlslehre es that, stehen bleiben konnten. Es war darum eine vermittelnde Ansicht erforderlich, welche sofort von Calvin aufgestellt wurde. Diese hatte auf beide Kirchen, auf die reformirte, wie die lutherische, einen gleich starken Einfluß, indem sie aus der ersteren die Ansicht Zwingli's verdrängte, und in der letzteren die lutherische erschütterte. Nach Zwingli war der Zweck und das Wesen des Sakramentes nicht die Gewährung, sondern blos die äußere Kundgebung des inneren Genusses, ohne daß jedoch dieser gerade mit Nothwendigkeit an den äußeren Genuß gebunden gewesen wäre: Calvin nun gab dem sakramentlichen Genusse die Stellung eines Mittels, durch welches zu jenem geistigen Genusse zu gelangen sei. Luther ließ den Leib des Herrn in und unter dem Brode mit dem Munde von Gläubigen und Ungläubgen empfangen werden: Calvin aber zog sich auf die Behauptung zurück, zugleich mit dem leiblichen Genusse von Brod und Wein werde die Seele mit dem wahren Leibe und Blute Christi gespeist. Aber nur die Seele des Gläubigen, und nicht auch des Ungläubigen, da nur der erste den Seelenmund für solche geistige Speise offen habe: daher nähert sich Luther darin Zwingli, daß er, wie dieser, die Einsetzungsworte uneigentlich, Brod und Wein als Symbole auffaßt: entfernt sich aber wieder von ihm, und schließt sich dadurch wieder an Calvin an, daß er Brod und Wein nicht als leere Symbole nimmt, sondern als solche, mit deren Genuß dem Genießenden von Gott zugleich dasjenige dargereicht wird, was sie bezeichnen. Zwingli erklärte den geistigen Genuß des Leibes und Blutes Christi blos als ein Thun von Seiten

des Menschen: Calvin aber läßt freilich auch, durch den Glauben vermittelt, im Abendmahle den Menschen einen wirklichen objectiven göttlichen Einfluß empfangen, und zwar nicht blos von dem Geiste, sondern auch von dem Leibe Christi, durch welchen allein er der Unserige ist und wir die Seinen. Dessen ungeachtet aber nahm Calvin nicht mit Luther an, daß der Leib Christi überall, wo er im Sakramente ausgetheilt werde, auch örtlich gegenwärtig sei, sondern er behauptete, vermittelst seines Geistes steige der Leib Christi entweder zu uns herab, oder wir werden geistig zu demselben in den Himmel erhoben. An diesem Punkte hebt die Verwirrung der calvinischen Theorie an. Um mit dem Geiste Christi vermittelt zu werden, bedürfen wir nach der calvinischen Ansicht seines Leibes, und um mit dem Leibe vermittelt zu werden, bedürfen wir wiederum seines Geistes: beide also fließen in trüber Verwirrung zusammen. Ja Calvin nennt den Leib Christi im Abendmahle ausdrücklich eine »spiritualis res.« Mit Recht aber hielt ihm Zwingli entgegen, ein geistiger Leib sei ein hölzernes Eisen, denn der Geist ist Thätigkeit, und nicht Substanz, die Substanz aber körperlich, und nicht geistig. Deßwegen kann das Essen des Leibes Christi nur entweder mit Luther und der katholischen Kirche als das wirkliche Aufnehmen eines Körpers durch den Mund, oder mit Zwingli als der rein geistige Akt des Glaubens aufgefaßt werden. Die übersinnliche Sinnlichkeit der calvinischen Theorie, sagt Strauß, zersetzt sich in sich selbst.

§. 96.

Auflösung der kirchlichen Abendmahlslehre.

Zwingli, dessen Ansicht wir schon im vorigen Paragraphen erwähnten, gehört eigentlich auf diese Seite herüber, und wir haben seine Abendmahlstheorie blos deswegen im vorigen Abschnitte schon gegeben, weil allein im Vergleiche zu ihr die Calvinische Theorie, welche eine Vermittlung zwischen der Zwinglischen und Lutherischen ist, richtig verstanden werden kann.

Wie wir schon gesagt haben, wurde die Zwinglische Ansicht durch die Calvinische aus der reformirten Kirche verdrängt, hörte jedoch nicht auf zu bestehen, sondern flüchtete sich zu den Socinianern und Arminianern. Faustus Socinus erklärte, daß in der protestantischen Lehre vom Abendmahle solche Irrthümer sich vorfinden, welche leicht zum katholischen Götzendienste in der Messe zurückführen könnten. Als den ersten Irrthum der protestantischen Lehre bezeichnet er den Glauben, daß im Abendmahle Leib und Blut Christi wirklich genossen werden. Auch er spricht von einem geistigen Genusse, der aber nichts weniger, als an das Abendmahl gebunden ist, der vielmehr, wenn das Abendmahl überhaupt würdig genossen werden soll, schon vor demselben stattgefunden haben muß. Unter diesem geistigen Genusse versteht Faustus Socinus den Glauben und Gehorsam. Auch auf die Auslegung der Einsetzungsworte lassen sich die Socinianer ein, und behaupten, Christus habe dort in keiner Weise von dem Essen seines Leibes gesprochen. Indem er das Brod brach und den Wein ausgoß, wollte er auf der einen Seite nur andeuten, was seinem Leibe bald von seinen Feinden widerfahren würde; auf der andern Seite sollte diese feierliche Handlung des Brodbrechens und Weinausgießens für die Zukunft blos zur dankbaren Feier seines Todes dienen.

Einen zweiten Irrthum der Protestanten findet Faustus Socinus darin, daß sie dem Abendmahle gewisse wunderbare Wirkungen, wie Vergebung der Sünden, Stärkung des Glaubens ꝛc., zuschreiben, während doch der Genuß des Abendmahls selbst dieses schon voraussetzt. Denn wie sollte auch das Essen von Brod und das Trinken von Wein uns versichern können, daß Christus zu unserem Heile gestorben sei? Vielmehr kann nur ein Bekenntniß darin liegen, daß wir von dem Tode Jesu und dem, was damit zusammenhängt, schon vorher versichert und dafür dankbar sind. Damit aber will Faustus Socinus nicht in Abrede ziehen, daß die Feier des Abendmahls eine stärkende Wirkung auf unsern Glauben und unsern Gehorsam habe: nur ist diese nicht die Folge einer übernatürlichen

Kraft, sondern geht ganz natürlich aus dem psychologischen Eindruck der ganzen Feierlichkeit, besonders aus der damit verbundenen Erbauung aus dem Worte Gottes hervor. Faustus Socinus faßt deßwegen selbst seine Abendmahlslehre so zusammen: erstens, es wird in demselben weder von Gläubigen noch Ungläubigen, weder leiblich noch geistig der Leib und das Blut Christi empfangen; zweitens, nicht daß etwas von ihm empfangen werde, hat er hier das Abendmahl angeordnet, sondern damit wir das, was wir schon von ihm empfangen haben, dankbar feiern sollen.

Wie früher schon Zwingli, so sind auch die Socinianer, um das Magische, welches in der Abendmahlslehre der herrschenden Kirche lag, zu entfernen, dahin gekommen, das Abendmahl zu einer bloßen Ceremonie zu machen, welche keine Art von Wirkung auf den Menschen bezwecke. Allein, muß man fragen, was soll denn der Zweck des Abendmahls sein? Die Ehre und der Preis Gottes, gaben die Socinianer zur Antwort. Mit dieser Angabe des Zweckes des Abendmahls aber, ist auch nicht im mindesten etwas geholfen; denn wer das Abendmahl in der Meinung begeht, daß dadurch eine übernatürliche Stärkung seines Gemüthes erfolge, von dem muß man zwar sagen, daß er die Form der Wirkung des Abendmahls sich abergläubisch denke, aber man kann ihm doch einen zureichenden Grund nicht absprechen, warum er das Abendmahl begeht: aber wer, wie die Socinianer, den Zweck dieser Feier lediglich darin findet, daß Gott verherrlicht werden soll, sofern unter dieser Verherrlichung noch etwas Anderes verstanden werden soll, als die Besserung des Menschen, der setzt einen Zweck, welcher, vernunftfügermeise gar nicht denkbar, auf keinen Fall die Beibehaltung des Abendmahls rechtfertigt. Daher kann man Folgerichtigkeit des Verfahrens nur den Quäkern zusprechen, welche, indem sie alles Gewicht nur auf den geistigen Genuß legen, in dem Abendmahle nur eine Ceremonie sehen, die, um der Schwachen willen zu Anfang des Christenthums passend, nun für die herangereiften Christen keinen fernern Werth mehr habe.

Der Gegensatz gegen die katholische Kirche, in Betreff des Begriffs und des Ritus des Abendmahls, dauert in den von ihr losgetrennten Parteien bis heute noch fort: aber im Kreise der letzteren selbst haben die Gegensätze des lutherischen und calvinischen, sowie des socinianisch-arminianischen Lehrbegriffs, obgleich sie früher die Quelle der heftigsten Streitigkeiten waren, in der neuern Zeit sich so ziemlich abgestumpft. Zuerst verschwand der Unterschied zwischen der lutherischen und der reformirten Abendmahlslehre, indem, obgleich die Lutheraner die lutherische Auffassung der Einsetzungsworte für die wahrscheinlichste hielten, auch bald, wenigstens in der Gesinnung der Theologen, eine Vereinigung geschlossen war. Der Rationalismus aber führte zur socinianischen Abendmahlslehre hinüber, und machte sich hauptsächlich dadurch annehmbar, daß er als den Zweck der Abendmahlsfeier den psychologisch-moralischen Eindruck, welchen sie auf die Genießenden mache, hervorhob. Namentlich hat er auf das Ungeeignete der Vorstellung aufmerksam gemacht, daß der das Abendmahl Begehende einen menschlichen Leib zu essen bekommen soll, und mit Recht hat er darin einen Anstoß für die Denkweise unserer Zeit gefunden. Auch Kant hat nur die Sitte des gemeinsamen Mahles, ohne Bezugnahme auf einen dabei zu essenden Leib, als ein geeignetes Mittel anerkannt, die enge und unverträgsame Denkart der Menschen, besonders in Religionssachen, zu verdrängen und zur Idee einer weltbürgerlichen sittlichen Gemeinschaft zu erweitern. Gerade das, worin der kirchliche Standpunkt den Werth des beim Abendmahl genossenen Brodes und Weines findet, daß es nämlich nicht blos Brod und Wein, sondern Leib und Blut sei, macht es demjenigen, welcher auf modernem Boden steht, ungenießbar. Sollte er etwa das Abendmahl anerkennen, oder selbst auch wieder mitmachen, so müßte diesem jedenfalls aller Fleisch- und Blutgeschmack, der ihm vom kirchlichen Standpunkte her anhängt, abgethan werden. Eben damit aber wäre es auch nicht mehr auf die Gemeinschaft einer einzelnen Religionsform eingeschränkt, sondern wäre, wie Kant es will, zum Brudermahle der allgemeinen Humanität gerei-

nigt und erweitert. Gar wohl kann man zwar ohne alle derartige Ceremonien auskommen und bestehen: aber will man die ungeschmälerte Fortdauer der Abendmahlsfeier, so wird sich der philosophisch Gebildete wenigstens zur Theilnahme nicht ferner entschließen können, so lange jene Erhebung dieses Sakramentes zu einem Brudermahle der allgemeinen Humanität noch nicht vor sich gegangen.

II.

Von der Kirche.

---

§. 97.

Die Kirche im neuen Testamente.

Es mangelt uns an sicheren Nachrichten, was die Kirche nach dem Plane Jesu denn eigentlich werden sollte: sicherer wissen wir, was sie durch den Einfluß des Ganges der Ereignisse und namentlich durch die Einwirkung des Apostels Paulus geworden ist.

Wir finden im neuen Testamente zwei Ausdrücke, nämlich *συναγωγὴ* (Synagoge) und *ἐκκλησία* (Ekklesia), ein Wort, welches auch im griechischen Staatsleben gewöhnlich war. Es ist bekannt, daß zur Bezeichnung der religiösen Versammlungen und Versammlungsörter der Juden das erstere Wort, zur Benennung der religiösen Versammlungen und Versammlungsörter der Christen aber das letztere in Gebrauch gekommen ist. Unter Ekklesia nun versteht man sowohl den Inbegriff aller an den Messias Jesus Glaubenden, als auch die christliche Gemeinde eines einzelnen Ortes. In ersterer Beziehung ist sie nur eine: in der letzteren wird auch von einer Mehrheit von Kirchen gesprochen. Christus ist der Stifter und Regent der Kirche, sofern man unter ihr den Inbegriff Aller, welche an ihn glau-

ben, versteht: durch sein eigen Blut hat er sie sich erworben, er nähret und pfleget sie, wie der Mann sein eigen Weib; oder wenn die Gemeinde mit einem Gebäude verglichen wird, so heißt er der Grund- oder Eckstein desselben, oder endlich die Kirche als Leib betrachtet, wird er desselben Haupt genannt. Die Kirche ist gleichsam das Wohnhaus des Geistes und Gottes selbst. In eben diesem Geiste aber sind alle Unterschiede der Stände und Geschlechter, die äußeren Unterschiede zwischen Juden und Heiden, Knechten und Freien aufgehoben: innerhalb der Kirche gibt es nur noch die inneren Unterschiede der Gnadengaben, deren Inhaber aber auch durch das Band der Liebe mit dem ganzen Bau zusammengehalten sind. Zwar heißen alle Mitglieder der Kirche berufene Heilige: doch wird darum nicht verkannt, daß so wenig als der Einzelne die Kirche im Ganzen vollkommen ist, vielmehr erst des Fortschrittes im Wachsen und Streben sich erfreut. Mit den Guten sind die Bösen gemischt, und dadurch auch die Kirche verunreinigt, was in Math. 13, 38. bildlich durch die Gleichnisse des guten und bösen Samens auf dem Acker der Welt dargestellt ist. Diejenigen, welche durch ihr Leben öffentlichen Anstoß erregen, oder von dem Glauben der Gemeinde in Hauptpunkten abweichen, sind aus derselben auszustoßen und dem Teufel, welcher außer ihrem Gebiete herrscht, zu übergeben, doch nicht in böser Absicht, sondern damit durch die Leiden, welche sie treffen werden, ihre Seelen gebessert und gerettet werden.

Was die äußere Kirchenordnung der ältesten Zeit betrifft, so waren, außer den Aposteln, auch noch Propheten und Evangelisten als Lehrer, Diakonen und Verwalter der gemeinschaftlichen Beiträge aufgestellt. Als Vorsteher der Gemeinden wurden die sogenannten Aeltesten angeführt. In den Versammlungen der Gemeinden durfte jedes männliche Mitglied sprechen, nur den Weibern war das Wort in der Versammlung untersagt. (Mulier tacet in ecclesia.)

§. 98.

Katholischer und protestantischer Begriff von der Kirche.

Die Gemeinde der Bekenner Jesu breitete sich in kurzer Zeit über alle Theile der römischen Welt aus, und hieß darum die allgemeine (katholische) Kirche. Sie hieß, weil sie in der Lehre, die von den Aposteln her ihr überliefert war, allgemein zusammenstimmte, weil Sitte und Verfassung dieselbe war, die eine. Die Kirche Christi darf nicht zertheilt werden, mag dieses durch Abweichungen in der Lehre, oder durch Lösung des gesellschaftlichen Verbandes geschehen. So wenig, als zu Noah's Zeit außer der Arche, ist außerhalb der Kirche Rettung zu finden: wem die Kirche nicht Mutter ist, dem ist Gott auch nicht Vater. Nach innen nannte man die Kirche eine heilige: in Gemäßheit des Ephes. 5, 27. ausgesprochenen Wortes: „Christus habe sich eine Gemeinde errichtet, die herrlich sei, keinen Flecken oder Runzel habe, sondern heilig sei und unsträflich". Doch bezogen die katholischen Lehrer die hier der Kirche zugesprochene Vollkommenheit nicht auf ihren gegenwärtigen, sondern auf einen künftigen himmlischen Zustand. Den wahren Leib Christi bilden nur die Frommen, und von ihm sei der scheinbare zu unterscheiden, welchen die nur äußerlich der Gemeinde Angehörenden ausmachen. Bis jetzt sei unter dem Waizen die Spreu gemischt; doch im Gerichte werde Christus seine Tenne fegen. Man sieht, daß hier bereits die späteren Unterscheidungen zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche im Keime bei einander liegen. In Beziehung auf die Frage: was ist die Kirche, und wodurch wird Einer Mitglied derselben? antworten Katholiken und Protestanten auf verschiedene Weise. Die Katholiken sagten, ohne jedoch dadurch den Unterschied zwischen Gottlosen und Frommen aufheben zu wollen, der zum christlichen Glauben sich bekenne, die Sakramente empfange, und sich dem römischen Bischofe unterwerfe, möge er nun fromm oder gottlos sein, der gehöre zur Kirche. In Beziehung auf die Frage: ob Einer ein Mitglied der Kirche

zu heißen sei oder nicht? mache die innere Beschaffenheit nichts aus. Wie also die Katholiken in ihrer Auffassung der Kirche die äußere Seite hervorhoben, so dagegen die Protestanten die innere. Sie wollten die Angehörigkeit zur Kirche nur nach innern Merkmalen beurtheilt wissen. Wer am Glauben und an dem heiligen Geiste keinen Theil hat, sagten die Protestanten, der gehöre nur dem Namen, nicht der Sache nach zu der Kirche. Denn äußeres Bekenntniß und sichbare Gebräuche machen die Kirche nicht aus. Die Katholiken behaupteten, trotz dem, daß in der Kirche die Guten den Gottlosen beigemischt seien, sei doch diese sichtbare katholische Kirche die wahre: die Protestanten aber meinten, die äußerliche Kirche enthalte nur die wahre Kirche, und nicht der ganze Umfang der ersteren gehöre auch zur letzteren. Calvin verstand unter der sichtbaren Kirche die Gesammtheit der im äußeren Bekenntniß der christlichen Religion vereinigten Menschen, und unterschied davon die unsichtbare, als den in jenem weiteren Kreise der Berufenen enthaltenen engeren Kreis der Erwählten. Im eigentlichen Sinne ist hienach die wahre Kirche nur die unsichtbare, und nur ihr kommen die Eigenschaften der Einheit und der Heiligkeit zu. Die sichtbare Kirche eines Landes oder einer Zeit kann nur in sofern eine wahre heißen, als sie dadurch, daß das Evangelium rein in ihr verkündigt, und die Sakramente nach der göttlichen Vorschrift in ihr verwaltet werden, sich als geeignet ausweist, die Mitglieder dieser sichtbaren Kirche zu Mitgliedern der unsichtbaren zu erziehen. Die Protestanten nun haben eben die katholische Kirche hiezu für ungeeignet erklärt, und dieselbe deßhalb auch nicht mehr als eine wahre gelten lassen; weßwegen, als sie sich von derselben trennten, diese Trennung nur die Lossagung von einer Kirche war, welche der Eigenschaften einer wahren sich verlustig gemacht habe. Dabei wird übrigens nicht geläugnet, daß auch in dem Pabstthume, freilich nur in kleinen Resten, die unsichtbare Kirche, die unvergänglich ist, fortgedauert habe. Wenn also die Protestanten nicht blos diejenigen, welche zu einer bestimmten äußeren Gemeinschaft gehören, sondern alle wahr-

haft Frommen und Gläubigen, welche in der ganzen Welt zerstreut sind, einrechnen, so könnte man meinen, die wahre Kirche solle dadurch über den Umfang des Christenthums hinaus erweitert werden. Aber man thut den Protestanten, will man ihnen einen Augenblick diese Weitherzigkeit zutrauen, Unrecht, denn nur innerhalb des christlichen Gebietes suchen sie die Erwählten, und die einzigen Quäker waren es, welche zu jener freien Ansicht sich erhoben.

Es ist hier noch übrig, etwas über das Verhältniß der Kirche zum Staate beizusetzen. Das Verhältniß zwischen Staaten und Religionen kann nämlich eine doppelte Gestalt haben: entweder hat der Staat, als solcher, eine Religion, Staatsreligion: oder hat die Religion einen Staat, Religionsstaat. Das erstere Verhältniß fand bei den meisten heidnischen Völkern Statt, das letztere bei den Juden. Wo die Religion einen Staat hat, wie im Judenthume, kann sie im Umkreise dieses Staates keine andere Religion neben sich dulden: wo aber der Staat eine Religion hat, da kann er wenigstens möglicherweise neben der bestehenden Staatsreligion auch noch andere in sich gestatten.

Bei den heidnischen Völkern war dieß wirklich so, indem namentlich ein erobernder Staat dem besiegten Volke nicht blos seine Religion ließ, sondern die Götter desselben vielleicht sogar den seinen beigesellte. Anders aber verhielt es sich mit dem Christenthume. Denn dieses wich von der heidnischen Religion nicht blos ab, sondern verhielt sich geradezu ausschließend gegen dieselbe. So duldsam deßwegen die römischen Imperatoren in Beziehung auf religiöse Dinge zu sein pflegten, so war doch in Betreff des Christenthums ein Kampf auf Leben und Tod ganz unvermeidlich. Der Ausgang dieses Kampfes entschied für das Christenthum, indem es zur römischen Staatsreligion erhoben wurde. Als solche aber war es theils gegen die heidnische Religion, theils gegen die, welche in seiner eigenen Mitte sich befanden, aber von der herrschenden Lehre abweichende Ansichten hatten, zum wenigsten ebenso unduldsam, als es das Heidenthum gegen das auftauchende Christenthum

gewesen war. Im Oriente behielt das Christenthum die Stellung als Staatsreligion, im Occidente aber bildete es sich als Religionsstaat aus. Nach dem Erlöschen des abendländischen Kaiserthums übte der Pabst auf die Fürsten und ihre Gebiete einen immer mehr steigenden politischen Einfluß aus. Die Päbste sahen sich als die Oberhäupter des großen europäischen Kirchenstaates an, und als die deutschen Kaiser den Thron der römischen Imperatoren einnahmen, wollten sie den Päbsten ihre Stellung als blos obersten Verwaltern der Staatskirche, die ihnen untergeordnet wären, anweisen, aber erfuhren von Seiten der geistlichen Macht einen Widerstand, welchem sie nicht gewachsen waren. Auch der weltliche Arm stand den geistlichen Fürsten zu Gebote: in eigenen Kreuzzügen z. B. vertilgte die Kirche die Albigenser und andere Ketzer: Juden und Mohamedanern war nur zwischen Auswanderung und Taufe die Wahl gelassen. Die Reformation aber war es, welche dieses verkehrte Verhältniß im Prinzipe aufhob. Der Staat löste zwar das enge Band nicht, welches ihn an die Religion knüpfte, aber er trat doch wieder in seine erste Stelle ein. Die Kirche besaß nicht mehr den Staat; aber jeder Staat hatte seine Kirche, und nur die Bekenner der Kirche hatten Antheil am Staate. Das Christenthum als Staatsreligion schloß die Juden, der Protestantismus als Staatsreligion die Katholiken und Socinianer, der Katholicismus als Staatsreligion die letzteren und die Protestanten von sich aus, wenn nicht von den Grenzen, doch wenigstens von dem Vollgenuß der staatlichen Rechte.

§. 99.

Die Kirche in der modernen Welt.

Die augsburgische Confession setzt die Kirche zum Staate in dasselbe Verhältniß, in welchem z. B. die Singkunst zum Staate steht; daraus würde folgen, daß sich der Staat, so gut es ihm gleichgültig ist, ob seine Bürger nach dieser oder jener Manier, oder auch gar nicht singen, ebensowenig darum bekümmern dürfte, ob sie zu dieser oder jener, oder auch zu

gar keiner Religion gehören. Ueberhaupt stimmen die Reformatoren in ihren Bestimmungen der Begriffe von Staat und Kirche ganz mit denjenigen überein, welche die heutigen Staatsrechtslehrer aufstellen, und woraus sie den Schluß ziehen, daß der Staat, wenn sie nur ihre bürgerlichen Pflichten erfüllen, nach der Religion seiner Bürger nichts weiter zu fragen habe. Dennoch aber findet ein solches Verhältniß noch nirgends in Europa Statt. Denn selbst in denjenigen Staaten, in welchen die drei christlichen Confessionen ganz gleiche bürgerliche Rechte besitzen, sind doch die Juden noch im Nachtheile, und der Fall, daß etwa ein Bürger gar keiner Religion angehörte, ist gar nicht vorgesehen. So lange sich der Staat blos mit den materiellen Interessen und dem Rechtszustande seiner Bürger beschäftigt, bedarf er der Kirche, welche für die geistigen und sittlichen Bedürfnisse Sorge zu tragen hat. Und so lange er der Kirche bedarf, darf er gegen sie auch nicht gleichgültig sein, und das Gesetz, daß jeder Bürger zu einer bestimmten Kirche gehören müsse, hat seine vollkommene Rechtfertigung. Der Umstand aber, daß während der letzten Jahrhunderte die Pflege der Schulen aus den Händen der Kirche immer mehr in die des Staates übergegangen ist, zeigt wohl am deutlichsten, daß der heutige Staat nicht mehr auf jener Stufe steht, wo er blos mit den materiellen Interessen und dem Rechtszustande sich beschäftigt, daß er vielmehr über diese Stellung hinausgeschritten ist. Darum faßt die neuere Philosophie den Staat als die Wirklichkeit der gesammten sittlichen Idee. Zwar will auch Hegel, daß jedes Mitglied des Staates sich zu irgend einer Kirchengemeinde halten müsse: aber er gibt auch zu, daß die Achtung vor dem Staate am gründlichsten aus der philosophischen Einsicht in das Wesen desselben entstehe, und nur in Ermanglung jener Einsicht könne auch die religiöse Gesinnung zu dieser Achtung führen; damit ist aber ausgesprochen, daß die Philosophen bereits nicht mehr nöthig haben, zu irgend einer Kirche zu gehören, da ja ihre Einsicht in das Wesen des Staats sie am besten zu der Achtung vor demselben treibt. Doch wie wollte man entscheiden, wem der Austritt aus dem kirchlichen Verbande zu gestatten sei, und wem nicht?

Man könnte doch etwa nicht ein philosophisches Examen anstellen, und daran die Erlaubniß, aus dem Kirchenverbande zu treten, knüpfen. Deßwegen kann der Staat die Möglichkeit, daß es Bürger gebe, die, ohne an irgend einer Kirchengemeinschaft Theil zu nehmen, doch das volle Staatsbürgerrecht genießen, nur entweder allgemein, oder gar nicht gestatten. Je mehr er aber über die Stellung eines bloßen Rechtsstaates hinausgeschritten ist, und zur Würde des Humanitätsstaates sich erhoben hat, desto unbedenklicher wird er jene Möglichkeit gestatten können. Denn auch ohne Kirche kann er ja Unsittlichkeit und Verbrechen, auf der einen Seite äußerlich durch Polizei und Justiz, auf der andern Seite noch nachdrücklicher durch tüchtige Anstalten, worin die Jugend erzogen wird, abwehren, ja in der ersten Wurzel schon angreifen. Kann er nicht dem Erwachsenen Wege genug öffnen, sich über das Wesen des Menschen und den Grund aller seiner Pflichten zu unterrichten? Kann er nicht der Kunst Aufmunterung und Gelegenheit bieten, dem Bürger Ideale schöner Menschlichkeit vorzuhalten? und wird wohl dieß nicht so viel wirken, als Predigten und Sakramente? Freilich werden immer genug noch übrig bleiben, denen dieses nicht genügt: ihnen mag man die weitere geistige und sittliche Stütze an der Kirche immerhin gestatten; aber bei den Andern es auch desto ruhiger mit ansehen, gerade je geistiger gebildet sie sind, wenn sie an dem, was sie als Staatsbürger sind und haben, sich genug sein lassen, ohne noch überdieß bei einer Kirche Himmelsbürger sein zu wollen.

Auf den Gemeinplätzen, daß der Mensch zweien Welten angehöre ꝛc., beruht das Bestehen der Kirche neben dem Staate. Das Leben in der Zeit und für die Zeit ist das Staatsleben, das Leben für die Ewigkeit das kirchliche Leben. Eigentlich sollte derjenige, welcher das Leben für die Ewigkeit als das richtigere voranstellt, das Leben im Staate völlig meiden, und sich nach katholischer Art in Klöster und Einöden zurückziehen: aber der Protestantismus hat richtig erkannt, daß das Leben für die Zeit und das Leben für die

Ewigkeit einander nicht ausschließen, vielmehr daß in der Zeit auf die rechte Weise leben, schon für die Ewigkeit leben heiße. Aber er ist nur auf halbem Wege stehen geblieben, und hat neben dem Leben für die Zeit auch noch ein apartes Leben für die Ewigkeit verlangt, außer der Rechtschaffenheit auch noch die Rechtgläubigkeit gefordert, und also neben dem Staate auch noch die Kirche stehen gelassen. Hat man aber den katholischen Standpunkt einmal verlassen, so findet sich nicht eher ein Stillstand, als bis die Ewigkeit ganz und gar der Zeit eingebildet, die Frömmigkeit in der Sittlichkeit, die Kirche im Staate aufgegangen ist. Denn allein in dem Auseinandersein des Sittlichen und Religiösen besteht das Auseinandersein der Kirche und des Staats. Ein jeder, welcher in sich die Einheit des Religiösen mit dem Sittlichen vollzogen hat, ist eben damit innerlich von der Kirche frei. Gerade derjenige wird mit voller Seele im Staate und für den Staat leben, welcher weiß, daß er in dem Menschlichen das Göttliche betreibt, und daß für ihn nur in der Zeit das Ewige zu finden ist.

Zwar haben sich in vielen Ländern die Pietisten den Regierungen als die gehorsamsten Unterthanen empfohlen; doch kann man in dieser Beziehung nur bedauern, daß heutzutage noch manchen Regierungen gute Unterthanen lieber als gute Bürger sind. Denn nimmermehr zum lebendigen Antheile an den Interessen des Staates, sondern allein zum leidenden Gehorsame gegen denselben kann der Pietismus die Menschen erziehen, weil gerade die materiellen Interessen, welche der Staat zu seiner ersten Aufgabe sich macht, für den Pietisten etwas Niedriges und Verächtliches sind; freilich blos dem Princip, nicht der Privat-Praxis nach! Der Staat befördert Alles, wodurch die Natur bezwungen wird, die Anlegung von Eisenbahnen, Dampfwagen u. s. w., der Pietist aber sieht dadurch nur dem kommenden Antichrist den Weg bereitet. Von dem Staate werden Bildungsanstalten, in welchen die Wissenschaft mit freiem Geiste getrieben wird, gegründet: der Pietist aber sieht in diesen den Teufel schon leibhaftig gegenwärtig. Wenn also der Pietist den wesentlichen Bemühungen des Staa-

tes nur mit Kälte, Verachtung, ja Erbitterung entgegenkommt, was will es heißen, daß er das Wort der Bibel: „seid unterthan der Obrigkeit" im Munde führt? Er wird dieses zwar in der That bewähren, so lange ihm der Staat in den Gebieten, die ihm zunächst am Herzen liegen, in Sachen der Kirche und Schule nachgibt. Sobald dieses der Staat vernachläßigt, wird sich der Pietismus alsbald erinnern, daß in der Bibel ebenfalls steht, man müsse Gott mehr gehorchen, als den Menschen, und es wird ihm nicht darauf ankommen, der betreffenden Regierung sofort seinen Gehorsam aufzusagen. Darum gibt Strauß den wohlgemeinten Rath: möge der Staat sich doch endlich gewöhnen, auf eigenen Füßen zu stehen, und sich immer weniger auf eine Krücke zu stützen, welche ihm leicht unter der Hand zerbrechen, und ihn noch obenein durch ihre Splitter verwunden kann. Nachdem man in der protestantischen Welt seit dreihundert Jahren den Kirchenstaat als ein Unding abgeschafft, dagegen aber Staatskirchen eingeführt hat, wäre es nun doch wohl nicht mehr zu frühe, wenn man zur Einsicht käme, daß, mit dem Verfasser der Reiseschatten zu reden, Pferde mit Fischschwänzen und Fische mit Pferdeköpfen gleicherweise Monstra sind. Mit jedem Schritte, welchen der Staat vorwärts thut, macht er die Kirche sich entbehrlicher, und die beiden bedeutendsten Sphären innerhalb des Staates selbst, die Kunst und die Wissenschaft, haben in ihren bedeutenden Hervorbringungen sich bereits von allem Verhältniß zur Kirche befreit. Die Architektur weiß keine Kirche mehr zu bauen: wenn sie sich dazu herbeiläßt, so ist, was sie hervorbringt, nur eine Copie der mittelalterlichen Kirchen. Die Bildhauer meißeln nicht mehr Apostel und Heilige, sondern ausgezeichnete Weltmänner. Die Malerei, Winken von oben folgend, kehrt zwar hienach noch in das alte Madonnen- und Weltgerichtswesen zurück: aber in ihren Hervorbringungen bedeutend ist sie nur da, wo sie ihre Stoffe aus dem Leben, der Geschichte und den Werken unserer Dichter schöpft, oder wenigstens den Stoff, welchen sie der Kirche oder Bibel entnommen, in rein geschichtlichem Style behandelt. Selbst die Musik hat aufgehört, auf kirch-

lichem Gebiete wahrhaft schöpferisch zu sein. Weder Händl, noch Mozart, noch Beethoven haben in ihren Produktionen eine Spur kirchlichen Geistes. Auch die moderne Poesie hat sich von der Kirche abgewendet. Wenn auch hie und da noch lyrische Brosamen von ihrem Tische für die Kirche abfallen, so ist es doch in der Regel nur Abfall. Göthe zwar hat in seinem „Wilhelm Meister" in Bekenntnissen einer schönen Seele die Entwicklung eines specifisch-christlichen Gemüths zur Darstellung gebracht, aber mehr nur als eine Rarität, wie Strauß sich ausdrückt, als eine Curiosität, sonderbare Versteinerung, die im Vorübergehen vorgezeigt wird, einem größeren Werke einverleibt. Im Faust aber ist der Standpunkt des kirchlichen Glaubens ausdrücklich aufgehoben. Auch in der „Jungfrau von Orleans" und in der „Maria Stuart" gehört das Religiöse beidemale als Katholisches nur zum Beiwerk. Dasselbe könnte man auch von den großen brittischen Dichtern nachweisen.

Was die Wissenschaft und ihr Verhältniß zur Kirche betrifft, so liegt am Tage, daß die Theologie von den andern weltlichen Disciplinen seit einer Reihe von Jahren im kläglichsten Belagerungszustande gehalten wird. Durch Naturforschung, historische und philosophische Kritik wird eines ihrer Bollwerke nach dem andern beschossen, und die Ausfälle, wie Strauß witzig sich ausdrückt, meist undisciplinirten Gesindels sind nicht im Stande gewesen, das geschlossene System der Belagerung zu durchbrechen. Ja die Theologie selbst bringt nur in sofern noch etwas hervor, als sie am alten Gebäude niederreißt.

Zugleich hat sich das Verhältniß des theologischen Studiums zum Kirchendienste gegen die frühere Zeit gerade umgekehrt. Früher paßte der Theologe am besten zum Geistlichen, sofern er in den Lehren, die seine Wissenschaft ihm beibrachte, selbst gefangen blieb. Jetzt aber ist es gerade umgekehrt, und der Theologe ist zum Geistlichen verdorben, weil eben sein Studium und seine Kenntniß ihn über das Gegebene der theologischen Wissenschaft hinaustreibt. So hat das theologische Studium früher zum Kirchendienste befähigt, jetzt macht es gerade dazu unfähig. Die Schusterbank, die Schreibstube, und

wo man sonst am Sichersten vor dem Eindringen der Wissenschaft verwahrt ist — mit diesen Worten schließt Strauß diesen geistreichen Abschnitt — sind heutzutage bessere Vorübungsplätze zum Predigtamt als Universitäten und Seminarien. Die Theologie ist jetzt zur Sphinx geworden, und zur schlimmeren, als die alte, welche doch nur solche tödtete, die ihr Räthsel nicht errieethen: während jene gerade diejenigen, die es zu lösen wissen, zu verschlingen sucht. Die Vorsteher und Sprecher der Pietistenstunden, das sind die Geistlichen der Zukunft.

Dritter Abschnitt.

Die zeitige Erscheinung des Göttlichen nach dem Momente der Zukunft, als gläubige Hoffnung.

§. 100.

Uebersicht.

Die Reflexion der neueren Zeit hat die biblischen und kirchlichen Vorstellungen von Wiederkunft Christi, Auferstehung und Gericht, Himmel und Hölle hingestellt sein lassen, und für sich daraus nur die abstrakte Lehre der Unsterblichkeit gezogen. Wir folgen demselben Gange, entwickeln zuerst die kirchliche Lehre von den letzten Dingen, um sie wieder aufzulösen, und untersuchen sodann die moderne Lehre der Unsterblichkeit, zusehend, von welcher Haltbarkeit dieselbe für uns sei.

Erstes Hauptstück.

Die kirchliche Lehre von den letzten Dingen.

§. 101.

Biblische Lehre von den letzten Dingen.

Man hat auch im alten Testamente die Lehre von einer Vergeltung nach dem Tode und von der Auferweckung des Leibes finden wollen: doch mit Unrecht. Es findet sich dort dasselbe, was uns auch in Homer begegnet: nämlich ein Schattenleben in der Unterwelt, in dem Scheol, einem dunkeln Orte in den untersten Tiefen der Erde. Hier versammeln sich Alle, welche ehedem gelebt haben: aber der Zustand der Guten ist nicht von dem der Bösen verschieden, sondern Alle ohne Unterschied sind einer eben so freude- wie schmerzlosen Ruhe dahingegeben. Deßwegen heißen die Bewohner der Unterwelt die Schwachen oder Matten, und nur derjenige, welcher auf dieser Erde auf's Aeußerste geplagt ist, kann wünschen, seinen gegenwärtigen Zustand mit dem in der Unterwelt zu vertauschen. Denn aus den festen Thoren des Scheol findet keine Wiederkehr statt. Neben dieser Vorstellung findet sich ebenso, wie bei Homer, auch noch die andere, daß einzelne besondere Lieblinge der Gottheit, wie Henoch und Elia, in ihre unmittelbare Nähe zu einem seligen Leben entrückt worden seien: woraus jedoch nichts weniger als auf einen Vergeltungszustand auch für die Uebrigen geschlossen werden darf. Vielmehr Alles, wodurch die Gerechten vor den Ungerechten von Gott ausgezeichnet werden, schränkt sich auf das gegenwärtige Leben ein. Für jene ist es Glück, für diese Unglück, was Gott ihnen zutheilt. Findet hin und

wieder auch das umgekehrte Verhältniß Statt, so gleicht sich die Sache doch noch vor dem Tode aus, und der beiderseitige unangemessene Zustand schlägt in sein Gegentheil um.

Erst durch die Idee von einer künftigen Todtenauferstehung kam der Hebraismus über die Vorstellung eines Schattenreichs hinaus. Auch diese Idee hat man im alten Testamente viel früher finden wollen, als sie wirklich darin enthalten ist. Namentlich hat man sie schon im Buche Hiob gesucht, obgleich sie gerade hier am wenigsten ihre Stelle hat. Denn die Aussicht auf die Ausgleichung des Schicksals, welche im Jenseits stattfinden sollte, widerspricht der ganzen Anlegung des hiobschen Buchs; und all das Pathos, welches in demselben sich findet, würde, sobald jener Ausweg geöffnet wäre, ganz friedlich ablaufen. Vielmehr bildete jene Idee erst in Folge des persischen Einflusses zu Ende des Exils und nach demselben sich aus, und findet sich mit Bestimmtheit erst im Daniel, wo ein Erwachen Vieler, die im Erdenstaube schlafen, der Einen zum ewigen Leben, der Andern zur Schmach und ewigem Abscheu, verkündigt wird. Ebenso hoffen auch die Knaben, welche nach der Erzählung des zweiten Buchs der Maccabäer als Märtyrer sterben, eine einstige Auferweckung und Wiederherstellung ihrer verstümmelten Glieder.

Im 1. Mosis 9, 4. ist die althebräische Ansicht ausgesprochen, daß die Seele des Menschen in dem Blute liege. Hiernach ist der Leib das Substantielle an dem Menschen, und dieses kann also, wenn er nach dem Tode wahrhaft wieder belebt werden soll, zu einer solchen Belebung nur vermittelst der Wiederbelebung des Leibes kommen. Neben dieser althebräischen Ansicht aber ging im Oriente noch eine andere entgegengesetzte her, welche das wahre Wesen des Menschen vielmehr in dem Geiste fand, und den Leib nur als einen beengenden Kerker desselben ansah. Nach dieser Theorie war der Tod keine Abbrechung oder auch nur Unterbrechung des wahren Lebens, vielmehr begann dieses für die Frommen erst recht mit dem Tode. Diese Lehre ist besonders in dem Buche der Weisheit vorgetragen. „Die dahingegangenen Gerechten, heißt es dort,

ruhen in Gottes Hand und keine Qual rührt sie an; ewig leben sie in Gottes Nähe, der ihnen den Preis ihres Thuns auf Erden darreicht. Die Gottlosen aber trifft strenges Gericht, ja sie werden nach dem Gerichte vielleicht vernichtet."

Es ist bekannt, daß zur Zeit Jesu die Pharisäer der Lehre von der Auferstehung, die Essener der von einem rein geistigen Fortleben und Vergeltungszustande der Seele nach dem Tode zugethan waren: während von den Sadducäern geschrieben steht, sie haben nicht blos die Auferweckung des Leibes, sondern auch die Unsterblichkeit der Seele geläugnet.

Das neue Testament nun faßt die Fortdauer und Vergeltung im engsten Zusammenhange mit der Auferstehung auf. Es ist in den neutestamentlichen Büchern die Erwartung ausgesprochen, am Ende des gegenwärtigen Weltlaufes werde der Messias in Herrlichkeit wiederkehren, und die Todten auferwecken; es werden jedoch nicht blos die guten, sondern auch die bösen Menschen auferstehen. Neben dieser vorherrschenden Vorstellung aber findet sich auch die andere, welche blos den Frommen Antheil an der Auferstehung gibt. Jesus vergleicht die Auferstandenen, sofern bei ihnen der Geschlechtsverkehr aufhört, mit den Engeln. Ausführlich setzt Paulus (1. Corinther 15, 38. ꝛc.) das Verhältniß des jetzigen und des künftigen Leibes auseinander. Nicht Fleisch und Blut, so wie sie jetzt sind, werden in das Himmelreich eingehen, sondern nach der Auflösung des alten Leibes entwickelt sich der neue, wie der Halm aus dem Samenkorne. Der jetzige Leib ist ein irdischer, ein schwacher und unscheinbarer; der künftige aber ein himmlischer, starker und herrlicher. Wie Christus selbst behauptet hatte, daß seine Wiederkunft von seinen Zeitgenossen noch erlebt werden würde (Math 16, 28., 24., 35.: „dieß Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dieß Alles geschehe"), so glaubten auch die Apostel, daß die Wiederkunft Jesu nahe bevorstehend sei. Unser Heil ist näher, sagt Paulus im Römerbriefe, als wir es glaubten, und über eine kleine Weile, meint der Verfasser des Hebräerbriefes (10, 37.), werde kommen, was da kommen soll. Ja, Paulus spricht in 1. Corinther 15, 51. die

Erwartung aus, daß Manche von denen, an welche er schreibt, nicht sterben, sondern, ehe der Tod sie ereilt, verwandelt, und statt der verweslichen Leiber mit unverweslichen werden angethan werden. Das Zeichen zu dieser Katastrophe wird ein Posaunenstoß geben. Natürlich werden dabei auch die Engelschaaren gegenwärtig sein. Da wird nun der vom Himmel gekommene Messias sein Gericht über Gute und Böse halten, und jedem den Lohn austheilen nach seinen Werken. Der Lohn, welcher den Gerechten zu Theil wird, wird im neuen Testamente allgemein als ewiges seliges Leben bestimmt. Im Besondern wird dieses selige Leben als Anschauung Gottes, Vereinigung mit Christus, Antheil an seiner Majestät und Herrschaft, als Besitznahme des Reiches geschildert. Die Offenbarung Johannis versteht unter diesem Reiche die tausendjährige Herrschaft Christi mit seinen Auserwählten nach der ersten Auferstehung noch auf dieser unveränderten Erde. Nach der zweiten Auferstehung, nach dem Gerichte und der Welterneuerung soll der ewige Aufenthalt der Gerechten in dem neuen Jerusalem folgen. Denn zugleich mit der Auferstehung der verstorbenen Menschen, zugleich mit der Verwandlung der Lebenden soll auch eine Umwandlung der übrigen Natur erfolgen. Die alte Welt soll im Feuer sich auflösen und untergehen, und an ihre Stelle ein neuer Himmel und eine neue Erde als reiner Wohnsitz der Gerechten folgen.

Wie das Schicksal der Gerechten als ewiges Leben, so wird das Schicksal der Gottlosen als ewige Verdammniß bezeichnet. Diese werden in die äußerste Finsterniß hinausgeworfen, wo Heulen und Zähnklappern ist: der Feuerofen oder Feuersee wird ihre Behausung, wo sie mit dem Teufel und seinen Engeln gestraft werden. Auch diese Strafe der Gottlosen ist eine ewige und endlose. Denn nach dem Tode ist keine Besserung mehr möglich.

Bei allen diesen Vorstellungen ist ein beständiges Schwanken, ob die Vergeltung, welche eintreten soll, unmittelbar nach dem Tode, oder erst bei der einstigen Auferstehung statthat. Diese Unbestimmtheit in der ersten christlichen Zeit kann uns

jedoch nicht befremden. Denn damals fand zwischen der persisch-jüdischen Lehre von der Auferstehung und der alexandrinisch-jüdischen von einer Vergeltung unmittelbar nach dem Tode in Palästina die nächste Berührung Statt. Dieses Schwanken zieht sich durch die ganze Lehre von den letzten Dingen hindurch, und, wie wir gesehen haben, ist der erste Grund desselben schon in dem neuen Testamente selbst zu finden.

§. 102.

Entwicklung der kirchlichen Lehre von dem Zustande nach dem Tode, im Verhältniß zur Auferstehung und zum jüngsten Gerichte.

Aus den Stellen des neuen Testamentes, in welchen die Vergeltung nach dem Tode mit der Auferstehung zusammenfällt, zog eine alte arabische Christenpartei die Meinung, zugleich mit dem Tode sterbe auch die Seele; sie werde aber mit demselben bei der Auferweckung wieder in's Leben gerufen. Die Kirchenlehrer verwarfen diese Ansicht als eine ketzerische, und suchten die beiden im neuen Testamente sich kreuzenden Vorstellungsweisen möglichst mit einander zu vereinigen. Bei dieser Bemühung kamen sie auf den Gedanken, unmittelbar nach dem Tode haben die Seelen nur erst einen Vorgeschmack desjenigen Geschickes, welches ihnen bei dem künftigen Weltgerichte zuerkannt werden sollte. Nach dem Tode sollte also nur erst eine vorläufige Vergeltung eintreten. Als Local dafür bestimmten die Kirchenlehrer die Unterwelt, welcher jede Seele ohne Unterschied verfallen sein sollte, bis Christus wiederkehre. Diese Unterwelt hatte ein doppeltes Gelaß, ein besonderes für die Gottlosen, und ein besonderes für die Frommen. Bald aber trat diese Vorstellung von einem Zwischenaufenthalte der Seelen in der Unterwelt wieder in den Hintergrund.

Im Mittelalter stand es bereits als Dogma fest, daß die Seelen sogleich nach dem Tode dahin versetzt werden würden, wo sie auch nach der Auferstehung zu bleiben haben, nämlich entweder in den Himmel oder in die Hölle. Deßungeachtet aber sollte immer noch ein Unterschied zwischen dem Zustande vor

und nach der Auferstehung und dem jüngsten Gerichte stattfinden. Vor dem jüngsten Gerichte nämlich sollte nur die Seele, nach demselben aber mit der Seele auch der Leib Höllenqual oder Himmelslust empfinden. Als das Höchste der Seligkeit bezeichnete man aber immer die unmittelbare Anschauung Gottes; diese wird den Seelen schon vor dem jüngsten Gerichte zu Theil. Es ist also, wenn die Anschauung Gottes als die höchste Spitze der Seligkeit anerkannt ist, nicht einzusehen, was die Auferstehung noch Höheres hervorbringen soll; bringt sie aber nichts Höheres hervor, so ist sie als überflüssig zu betrachten.

Auch die Dogmatiker der lutherischen Kirche weisen die Vorstellung von sich ab, daß vor der Auferstehung nur erst eine vorläufige Vergeltung stattfinden, und die Seelen nur erst einen Vorschmack ihres künftigen Geschickes haben sollen. Auch sie behaupteten darum den alsbaldigen Eintritt in die vollkommene Seligkeit oder Verdammniß. Mit Recht fragten darauf die Socinianer, wozu denn die Auferstehung dann noch dienen solle? Wird jeder nach seinem Tode schon gerichtet, wozu denn dann das Gericht am Ende aller Dinge? Die alten Dogmatiker gaben zu, daß allerdings nach dem Tode der Urtheilsspruch schon gefällt sei, aber er sei noch nicht öffentlich verkündigt: eine solche Verkündigung finde erst bei dem allgemeinen und öffentlichen Gerichte Statt. Wie sinnlich eine solche Vorstellung ist, fällt von selbst in die Augen.

Faustus Socinus stellte die Behauptung auf, mit dem Tode hören Leib und Seele auf zu existiren: erst am jüngsten Tage werden beide vermöge der göttlichen Gnade und Allmacht durch Christum auf's Neue in das Leben zurückgerufen. Socinus kam auf diese Behauptung durch die Ueberzeugung, daß die Seele ohne einen leiblichen Organismus, der ja erst in der Auferstehung wieder hergestellt wird, nicht bestehen könne. Auch neuere Theologen haben, von derselben Voraussetzung ausgehend, daß unser geistiges Leben nur bei dem Zusammensein von Leib und Seele denkbar ist, die Theorie von einem feineren Körper aufgestellt, den die Seele gleich im Tode mit sich

nehmen werde. Damit ist aber nicht blos die Schrift und Kirchenlehre verlassen, sondern zugleich ein Punkt berührt, der nur gar zu gut zu einem Beweise gegen die Möglichkeit und Fortdauer nach dem Tode überhaupt benützt werden kann.

§. 103.

Die Auferstehung der Todten. Kirchenlehre und Kritik.

Die alten Kirchenväter, Scholastiker und protestantischen Theologen stimmen in Beziehung auf die Auferstehung der Todten darin überein, daß der Leib mit allen den Bestandtheilen, welche er im irdischen Leben hatte, wieder hergestellt werden werde. Weder Haut noch Haar, weder Eingeweide noch Geschlechtstheile, weder Knochen noch Zähne werden fehlen; denn wie könnte sonst, fragt Hieronymus sehr scharfsinnig, wenn die Zähne nicht blieben, in der Hölle das Zähneklappern stattfinden? Gleich mit den Haaren aber kam man in Verlegenheit. Christus hatte ja Lucas 21, 18. gesagt, von unserem Haupte soll kein einzig Haar verloren gehen. Augustin brachte diese Stelle mit der Auferstehung in Verbindung, und rief nun mit Entsetzen aus, was das für einen häßlichen Leib geben müßte, wenn alle Kopf- und Barthaare, welche im Leben nach und nach abgeschnitten wurden, ihrer ganzen Länge nach in der Auferstehung wieder anwachsen würden! Dieselbe Frage stellt er auch in Beziehung auf die Nägel auf. Zum Glücke hatte Christus anderswo auch gesagt, daß unsere Haare alle gezählt seien. Man fand in diesem Worte einen tröstlichen Wink, daß jene Wiederherstellung nur der Zahl, nicht auch der Länge der Haare gelte. Augustin war auch der Meinung, daß alle körperlichen Fehler, welcher Art sie sein mögen, an den Frommen in der Auferstehung getilgt werden. Wer im Leben zu wenig Haare hatte, dem werden solche in der Auferstehung ersetzt werden; wer zu fett war, wird magerer, wer zu mager war, wird fetter werden, jedoch so, daß die Kenntlichkeit der Person nicht verwischt wird. Weil man sich nicht verhehlen konnte, daß die unentwickelte Figur eines Kindes, oder die welke Gestalt eines

Greises, wenn auch keine Mißgestalt, doch in Vergleichung mit der ausgebildeten menschlichen Form eine Unvollkommenheit sei: so tröstete man sich in dieser Beziehung mit dem Worte des Apostels in Epheser 4, 13., wo es heißt, daß wir alle hinankommen werden zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gott, und ein vollkommener Mann werden, der da sei in dem Maße des vollkommenen Alters Christi. Aus dieser Stelle schlossen Manche, wir werden in der Auferstehung das Maß oder die Natur Christi bekommen: die größere Zahl der Kirchenväter aber und die Scholastiker stellten die Meinung auf, Alle werden in der Größe und Beschaffenheit auferstehen, welche ihr Leib im dreiunddreißigsten Jahre, dem vollkommenen Alter Christi, entweder gehabt habe, oder gehabt haben würde. Weil es aber in der Offenbarung Johannis heißt: „Große und Kleine werden vor dem Throne des Weltenrichters nicht erscheinen", so meinten die protestantischen Lehrer doch, jeder werde in der Statur, in welcher er gestorben ist, auch auferstehen, und setzten hinzu, daß das kleine, aber auf alle Fälle glänzende Körperlein der Kinder nicht unvollkommener, im Gegentheil nur desto liebenswürdiger sein werde.

Die kirchliche Lehre schreibt jedoch dem Auferstehungsleibe nicht blos in Beziehung auf seinen äußeren Umriß Menschengestalt zu, sondern auch die innere Einrichtung sollte ganz dieselbe sein, wie bei dem alten irdischen Leibe. Den Inhalt der Gedärme aber z. B. fand man für den Auferstehungsleib doch etwas unanständig, deßwegen meinte der heilige Thomas, statt ihres jetzigen Inhaltes, werden jene Gefäße nach der Auferstehung mit wohlriechenden Essenzen (nobilibus humoribus) erfüllt sein. Ebenso wurden an dem Auferstehungsleibe auch die Geschlechtstheile corrigirt, und ihnen, weil sie bei den Auferstandenen ja doch nicht mehr in Wirksamkeit zu treten haben, der Samen entzogen. Wozu aber die Wiederherstellung, mußte man fragen, wenn man sie nicht mehr braucht? Wozu die Zähne, wenn sie nichts zu beißen haben, wozu der Magen, wenn er nichts zu verdauen hat? Die rechtgläubigen Kirchenlehrer sind auf solche Fragen die Antworten schuldig geblieben.

Freilich fand selbst Luther es hart, sich vorzustellen, wie Einer, der ein Bein in Ungarn gelassen, ein Anderer, den die wilden Thiere zerrissen und verschleppt, oder die Fische im Meere gefressen hatten, bei der Auferstehung wieder zu allen Gliedmaßen kommen sollte: aber über alle Fragen und Verlegenheiten, welche man sich etwa durch die Behauptung der Wiederherstellung eines verwesenden Körpers aussetzte, konnte man sich auf kirchlichem Standpunkte ganz leicht durch die Berufung auf die göttliche Allmacht hinwegsetzen. Nur einen Fall haben die Kirchenväter als einen besonders schwierigen selbst zugestanden, wenn nämlich ein Mensch von der Leiche eines andern gegessen hat, wird dann das gegessene Stück Fleisch als ein Theil dessen, dem es ursprünglich zugehörte, oder dessen, der es später durch Verdauung sich aneignete, auferstehen? Augustin spricht die streitige Fleischportion dem ursprünglichen Besitzer zu; Origenes macht darauf aufmerksam, daß es sich bei der Auferstehung um die in beständigem Wechsel des Zu- und Abfließens begriffene Stoffmasse des menschlichen Leibes gar nicht handle.

Es konnte natürlich schon von Anfang nicht an solchen fehlen, welche von einer so materialistischen Ansicht sich abwandten. Die Marcioniten sprachen nur der Seele, sofern sie durch Christus zur Erkenntniß der Wahrheit gelange, ewiges Leben zu, und der von der bösen Materie genommene Leib habe keinen Theil daran.

Origenes wollte zwischen diesen beiden Ansichten, deren eine den vorigen Leib mit Haut und Haaren wieder hergestellt werden ließ, die andere demselben die Auferstehung gänzlich absprach, die richtige Mitte halten. Nicht derselbe Leib, welcher gestorben und verwest ist, meint er, werde wieder auferstehen; vielmehr werde aus ihm, als ein von ihm verschiedener, der Auferstehungsleib sich erst entwickeln. Da Origenes leibliche Gliedmaßen und Organe, ohne die ihr entsprechenden Funktionen, sich nicht denken konnte, so schrieb er dem Auferstehungsleibe nicht die menschliche, sondern Kugelgestalt zu, welche

nach Plato die vollkommenste ist. Justinian aber verdammte diese Ansicht, und nahm gegen Origenes die aufrechte Statur des Auferstandenen in Schutz. Origenes neigt sich zu der Ansicht hin, daß den Auferstandenen mit dem Körper auch die Gestalt entzogen werde, doch scheut er sich, bestimmt sich darüber auszudrücken. Mit mehr Bestimmtheit hat diese Ansich Scotus Erigena ausgesprochen.

Es ist dieß dieselbe Theorie, welche nunmehr zum herrschenden Vorurtheil der Zeit geworden ist. Kant fand die Annahme vernünftiger Weltwesen, wobei der Körper todt in der Erde bleiben, und doch dieselbe Person lebend da sein könne, der Vernunft weit angemessener, als die Materialität aller Weltwesen, welche der Auferstehungslehre zu Grunde liege. Auch könne der Mensch kein Interesse haben, einen Körper, welchen er selbst auf Erden nie recht liebgewonnen, in alle Ewigkeit mitzuschleppen. Der Supranaturalismus der neueren Zeit zog sich in Betreff der näheren Bestimmungen der Beschaffenheit des auferstehenden Leibes in den Zufluchtsort des Nichtwissens zurück. Der Rationalismus aber ließ das Dogma von der Auferstehung völlig fallen, und beschränkte die Fortdauer nach dem Tode ausdrücklich auf die Seele.

Gegen die meisten der Beweisgründe, welche die Kirchenlehrer zum Vortheil der künftigen Auferstehung beizubringen pflegten, hatte der Rationalismus, um sich in seiner Ansicht zu behaupten, leichtes Spiel. Schwieriger aber wird die Sache, wenn nicht allem zum Behufe der Vergeltung, sondern auch zur bloßen Fortdauer der Persönlichkeit der Leib für nothwendig erklärt wird. Schleiermacher sagt in dieser Beziehung: wir sind uns so allgemein des Zusammenhangs aller, auch unsrer innerlichsten und tiefsten Geistesthätigkeiten mit den leiblichen bewußt, daß wir die Vorstellung eines endlichen geistigen Einzellebens ohne die eines organischen Leibes nicht wirklich vollziehen können: ja wir denken den Geist als Seele, nur wenn in einem Leibe; so daß von einer Unsterblichkeit der Seele im eigentlichen Sinne gar nicht die Rede sein kann ohne leibliches Leben. Deßwegen hat in neuerer

Zeit die besonders von Jung-Stilling, Eschenmaier u. s. w. ausgebildete Ansicht vielen Beifall gefunden, daß die Seele im Tode nicht nackt aus dem Leibe scheide, sondern mit einem feineren Organe, einem ätherischen Leibe (Nervenäther) angethan sei. Und zwar soll dieser Nervengeist, schon während dieses Lebens, das Mittelglied zwischen der Seele und dem grob materiellen Leibe bilden.

Abgesehen davon, daß diese Vorstellung der ganzen Weltanschauung des neuen Testamentes geradezu zuwiderläuft, ist es auch mit ihrer wissenschaftlichen Haltbarkeit sehr schlimm bestellt. Denn entweder muß man sich diesen Nervengeist als das beständige Produkt der Nerven denken. In diesem Falle kann er nicht länger producirt werden, d. h. existiren, als der Organismus besteht. Oder muß man jenen Nervenäther als das producirende Prinzip der Nerven und des Organismus sich vorstellen. In diesem Falle ist eben das, daß er den Leib zu produciren aufhört, d. h. daß dieser stirbt, ein Beweis, daß auch er zu Grunde gegangen ist.

Gerade durch die Erkenntniß, daß für die Fortdauer der Seele ein Leib nothwendig ist, ist man auf dem bedenklichen Punkte angekommen, wo die Fortdauer der Seele nach dem Tode überhaupt gefährdet erscheint. Wenn auch die heutige Speculation noch von einer Auferstehung spricht, so kann sie darunter nur das Erwachen des Geistes zum wahren Leben verstehen, und es springt in die Augen, wie fast zur Spielerei uneigentlich das Wort Auferstehung hier genommen ist.

§. 104.

Weltuntergang und Welterneuerung.

Dem neuen Testamente zufolge hat man von jeher in der Kirche den jüngsten Tag und das Ende der Welt als nahe vor der Thüre stehend angesehen. Ja schon von den frühesten Zeiten an glaubte man, man merke es der Welt bereits an, wie nahe ihr Ende sei, indem sie augenscheinlich schon zu altern begonnen habe. Weil das neue Testament den Untergang der Welt als eine Verbrennung bezeichnete, so meinten sowohl

Kirchenväter, als neuere Naturforscher und Theologen, das Feuer zehre allmählig das feuchte Element auf, und am Ende werde auf einem gewissen Punkte in Folge jener Aufzehrung der allgemeine Weltbrand ausbrechen.

Doch sollte dadurch nicht eine öde Leere entstehen, vielmehr aus den Trümmern der alten Welt eine neue herrlichere hervorgehen. Der Himmel, welcher jetzt sein Werktagskleid an habe, so drückt Luther sich aus, werde alsdann sein Sonntagskleid anziehen.

Auch Strauß gibt zu, es sei, weil man unserer Erde ihr allmähliges Entstandensein nachweisen könne, eine metaphysische Nothwendigkeit, daß dieselbe auch vorgehen werde. Und ebenso schließt er auch aus dem Begriffe des Universums, daß der Untergang einer Particularwelt durch die Entstehung einer neuen ersetzt werden müsse. Aber nur, sagt er, geschehe dieses nicht durch Umschaffung des alten Weltkörpers, noch viel weniger mit einem Schlage, wie die Kirche es sich denkt: vielmehr gleiche das All im Großen ganz jenen südlichen Bäumen, an denen zu derselben Zeit hier eine Blüthe aufgeht, während dort eine Frucht vom Zweige fällt.

Wenn also die Dogmen von Weltuntergang und Welterneuerung für uns noch irgend eine Bedeutung haben sollen, so sind auch sie aus dem Jenseits in das Diesseits, aus der Zukunft in die Gegenwart hereinzuziehen. Für den auferstandenen Geist, d. h. für denjenigen, welcher, wie wir die Auferstehung oben gedeutet haben, zum wahren Leben erwacht ist, hat die alte Welt der Endlichkeit, diese Vorrathskammer sinnlicher Reize und selbstischer Anregungen, ihren Untergang gefunden, und an der Stelle derselben ist ihm eine neue verklärte Welt aufgegangen, die, wie Strauß sagt, ihn im Mannigfaltigen überall das Eine erkennen, in den einzelnen Gütern wie Uebeln das reine und höchste Gut fühlen, begehren und finden läßt.

§. 105.

Jüngstes Gericht. Seligkeit und Verdammniß. Wiederbringung aller Dinge.

Wie das neue Testament, so faßten auch die protestantischen Dogmatiker das Weltgericht, welches von dem wiederkehrenden Christus abgehalten werden soll, als einen Vorgang in Ort und Zeit, welcher sichtbar und hörbar ist. Und zwar unterschieden sie dabei drei Momente: 1) das Verhör, 2) die Fällung und Bekanntmachung des Spruches und 3) die Vollziehung desselben. Man sah wohl ein, daß ein solches, mit allen Menschen, die je gelebt haben, abgehaltenes Verhör nicht blos einen Tag währen könne; ja man hat ausgerechnet, daß es für etwa 300 Milliarden Menschen 100,000 Jahre dauern müsse. In den neunziger Jahren sogar noch hat ein Theologe durch Berechnung herausgestellt, daß wenn die Menschen im Gerichte, wie dieses nicht anders als billig sei, stehen müssen, hiezu ein Flächenraum von der Größe des Königreichs Böhmen hinreichend sein würde. Dabei nimmt derselbe Denker an, Christus werde, um weit umher gesehen werden zu können, seinen Standpunkt auf einer bedeutenden Höhe nehmen. Freilich hat der Mann dabei vergessen, jedem von denjenigen, welche gerichtet werden sollen, auch einen Tubus in die Hand zu geben, damit sie, wenn sie etwa in weite Ferne zu stehen kommen, den in der Höhe sich befindenden Christus auch gewiß erblicken können.

Für die speculative Theologie ist das Wort Schillers, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei, zum Wahlspruch geworden. Jeder hat in seinem Gewissen das beständige Gottesgericht, und hier ist allen Menschen wie der Himmel so die Hölle aufgethan. Wie aber für den Einzelnen im Gewissen, so findet sich für die gesammte Welt der Richterspruch des göttlichen Geistes in der Geschichte. Hinschreitend über alle Völker, sagt Marheineke, zerbricht der Geist des Herrn ein Volk durch das andere, und gibt sich in ihnen immer neue Gestalten. Daß jedes ihm, er allen gegenwärtig ist, ist sein

ewiges Kommen zum Weltgerichte. In diesem ewigen Weltgerichte wird offenbar, was denn von allen wirklich scheinenden Thaten des Menschengeschlechtes wahrhaft wirklich, bleibend und ewig ist. Dieß ist aber allein das Wahre und Gute oder das Göttliche. Das Entgegengesetzte, das Unwahre und Falsche, wie das Unheilige und Unredliche, nur auf sich selbst sich beziehend und selbstsüchtig, wird als das in sich Nichtige ausgestoßen und in den Weltuntergang versenkt. Wenn aber das Weltgericht durch alle Zeiten hindurchgeht und ein ewiges ist, so ist eben damit ein letztes oder jüngstes überflüssig gemacht.

Das jüngste Gericht erkennt nach der kirchlichen Lehre den Einzelnen entweder Seligkeit oder Verdammniß zu. So lange die Kirche noch den Glauben an das tausendjährige Reich festhielt, wurde die Glückseligkeit der Frommen in diesem Reiche äußerst fleischlich gefaßt. Das neue Jerusalem und die Gastmähler des Lammes, wovon die Offenbarung Johannis spricht, wurden ganz in wörtlichem Sinne genommen. Doch auch nachdem der Glaube an das tausendjährige Reich besonders durch die Bemühungen des Origenes sich etwas verloren hatte, blieben die Vorstellungen von dem künftigen Zustande doch immer noch sinnlich genug. Es ist allgemeine Ansicht der Kirche, daß die Seelen an zwei bestimmten, von einander gesonderten Orten sich befinden werden. Zuerst versetzte man den Aufenthalt der Seligen ganz zuversichtlich über das Himmelsgewölbe, während man die Hölle unter die Erde verlegte: später jedoch getraute man sich nicht mehr hierüber etwas Bestimmtes auszusagen. Das Feuer, welches sich in der Hölle finden soll, verstand man, wenn es gleich weder mit dem Zähnklappern, noch mit der äußersten Finsterniß recht zusammenstimmen wollte, doch gewöhnlich als körperliches Feuer, und als Origenes es auf die Qualen des Gewissens deutete, so wurde ihm dieses von den Rechtgläubigen nicht wenig verübelt. Die Seligkeit pflegte man allgemein als Anschauung Gottes zu beschreiben. Augustin machte sich in dieser Beziehung viel Gedanken, ob wohl die Seligen auch, wenn sie die Augen zuhaben würden, Gott sehen. Zwar fand man eine blos-geistige

Anschauung wahrscheinlicher: aber doch ließ man sich die Anschauung Gottes durch die Augen des verklärten Leibes nicht gerade nehmen.

Sowohl Seligkeit als Verdammniß dachte man sich rein und ohne Beimischung; mit jener sollte kein Schmerz, mit dieser keine Lust verbunden sein. Michaelis bemerkt dagegen, daß jede Lust, wenn sie oft wiederholt werde, erst gleichgültig, dann langweilig, endlich unerträglich werde. Nur Mangel nnd Schmerz erhalte durch ihr Dazwischentreten den Geschmack an den Genüssen. Wenn es aber in jenem Leben weder Uebel noch Mangel mehr geben soll, so müsse doch, wenn man sich eine Ewigkeit ununterbrochenen Genusses vorstelle, in dieser unermeßlichen Reihe von Jahren das Gefühl desselben sich abstumpfen, ja in Ekel sich verkehren. Ein so langweiliger Himmel könne uns nur, wenn kein Tod uns daraus befreie, als ein bis zur Verzweiflung unausstehliches Gefängniß erscheinen. Aber nicht blos unerträglich, sondern auch unmöglich ist, nach Michaelis, ein solcher Zustand ununterbrochener und ungemischter Seligkeit oder Unseligkeit. Denn die Seele ist keiner solchen Empfindung fähig, welche bis in ihr kleinstes Moment nichts als angenehm, oder nichts als unangenehm sein würde. Reinhard schließt hieraus, selbst die Seligkeit im Himmel könne nicht ganz frei von unangenehmen Gefühlen sein, und sofern Anstrengung die beste Würze des Genusses ist, dürfe den Seligen auch Mühe und Arbeit nicht erspart sein. Anstrengung aber kann nicht ohne Abspannung, Arbeit nicht ohne Abnützung der Kraft stattfinden: und so sehen wir hienach das himmlische Leben ganz in das irdische zurückfließen. Dasselbe, was von den Seligen gilt, ist auch auf die Verdammten anzuwenden, auch in ihnen müßte durch Gewohnheit das Schmerzgefühl sich abstumpfen, und sie selbst allmählig aufreiben. Es erhellt hieraus, daß die Zustände der Seligkeit und Verdammniß Abstraktionen sind, welche nothwendig in sich zusammenfallen müssen.

Um eine Seligkeit, welche ganz frei von Schmerz, und eine Verdammniß, welche ganz frei von Lust sein sollte, zu

erzielen, hat die Kirche Selige und Verdammte örtlich getrennt, und jeden Verkehr zwischen beiden Theilen aufgehoben. Negativ sollte das Glück der Seligen darin bestehen, daß sie nunmehr frei von der Verführung und Plage seien, welcher sie früher in der Gesellschaft der Gottlosen ausgesetzt waren. Haben die Seligen dadurch etwas gewonnen, so ist dagegen den Verdammten ein Verlust zugefügt, sofern ihnen nunmehr durch diese Scheidung alle guten Einflüsse, welche früher von den Frommen auf sie ausgingen, entzogen sind. Damit also ein Theil sich wohlbefinde, ist die Verbesserung des andern Theils aufgeopfert. Bedenkt man nun weiter, daß der Kampf mit den Reizungen der bösen Welt die beste Schule für die Kinder des Lichtes ist, so ergibt sich der Schluß, daß durch jene Scheidung die Vollkommenheit der Frommen selbst ihrem Wohlbefinden aufgeopfert ist: ein Schluß, welcher dem Begriffe einer sittlichen Weltordnung geradezu entgegenläuft. Ja sogar das Wohlbefinden kommt bei einer solchen Scheidung nicht rein heraus. Denn offenbar müßte in den Seligen das Gefühl des eigenen Glückes durch das Mitgefühl mit dem Unglücke der Verdammten getrübt werden. Ist der Verdammte noch Mensch, so muß der Selige auch Mitgefühl mit seinem Unglücke haben, um so mehr, da dasselbe nicht einmal mehr durch Hoffnung, wie in diesem Leben, gemildert wird. In welch herrlichem Lichte schöner Menschlichkeit, ruft Strauß aus, erscheint hier, der gemeinen Kirchendogmatik gegenüber, Origenes, wenn er selbst seinen Christus sich nicht froh denken kann, so lange noch irgend ein Sünder unerlöst ist! Wie dieser Christus, so müßte aber auch ein Seliger, der dieß zu sein verdiente, aus seinem Himmel sich in die Hölle hinabsehn, um an den verlorenen Brüdern noch einen Versuch bessernder Einwirkung machen zu können, und die Unmöglichkeit davon müßte ihn treiben, den irdischen Zustand der Mischung zurückzuwünschen, so daß selbst von dem unmittelbaren Zwecke jener Scheidung, dem der vollkommenen Beglückung der Frommen, das Gegentheil erreicht wäre.

Wie aber Mischung mit Unlust, so sollte vom ewigen Leben auch jeder Fortschritt, jedes Wachsthum der Seligkeit ausgeschlossen sein: die Seligkeit, in welche die Seelen mit dem Tode befördert werden, ist eine völlige und eine vollendete. Unläugbar aber ist bei einem endlichen Wesen der Zustand des Stillestehens unvollkommener, als derjenige, in welchem noch Fortschritte gemacht werden. Aus diesem Grunde also würde das ewige Leben, in welchem kein Wachsthum und Fortschritt mehr stattfindet, dem zeitlichen an Vollkommenheit nachstehen. Deßwegen haben neuere Dogmatiker jene Behauptung des Stillstandes im ewigen Leben fallen lassen, und eine in's Unendliche fortwachsende Seligkeit behauptet. Aber auch hier stellt sich eine nicht unbedeutende Schwierigkeit ein. Denn wo ein Vorgefühl des künftigen Bessern stattfindet, da ist nothwendig Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen, mit eben jenem Vorgefühle verbunden.

Nach der kirchlichen Vorstellung ist dieses Leben die Zeit der Saat, das künftige die Zeit der Erndte. Das konnte man nicht läugnen, daß auch in diesem Leben schon eine, wenn gleich nur unvollkommene und vorläufige, Vergeltung stattfinde: aber daß auch in jenem Leben noch ein nachträgliches Verdienen eintreten könne, zu dieser Ansicht konnte man sich nicht entschließen. In Beziehung auf Seligkeit und Verdammniß mußte dieses Leben eine Reihe von Gründen ohne Folgen, jenes eine Reihe von bloßen Folgen sein.

Zwar nichts verdienen also soll der Mensch in jenem Leben können, aber nach der kirchlichen Vorstellung doch noch etwas abverdienen. Der Tag wird es klar machen, heißt es in 1. Corinther 3, 12. u. s. w., ob jemand auf den Grund Christi Gold, Silber, Edelsteine, oder Holz, Heu und Stoppeln gebaut hat: denn es wird durch's Feuer offenbar werden, und welcherlei eines Jeglichen Werk sei, wird das Feuer bewähren. Zwar bezog man diese Stelle insgemein auf die Prüfungen des Lebens: doch meinte Augustin, eine solche Läuterung durch's Feuer könnte auch nach dem Tode noch, und zwar im eigentlichen Sinne stattfinden. Dieß ist der Ursprung

der katholischen Lehre von dem Fegfeuer. Man meinte, in der Unterwelt sei eine besondere Abtheilung, in welcher diejenigen Seelen der Verstorbenen, welche für ihre Sünden, (insofern sie läßliche, oder mittelst des Bußsakraments der Strafe enthoben waren) die zeitliche Genugthuung noch nicht geleistet hatten, durch's Feuer geläutert werden sollten, um sofort früher oder später rein in den Himmel eingehen zu können. Die Zeit dieses schmerzhaften Läuterungsprozesses kann nach der Lehre des Katholicismus den Seelen von Seiten der Ueberlebenden durch Fürbitte und gute Werke, von Seiten der Kirche durch Ablaß gekürzt werden. Beim jüngsten Gerichte aber wird nach der katholischen Lehre jeder Seele ihr Loos für alle Ewigkeit angewiesen, und es ist von da an die Möglichkeit, jenseits noch den Zustand verändern zu können, aufgehoben.

Wie bekannt, war der evangelischen Kirche die katholische Lehre vom Fegfeuer besonders zuwider, sie schloß jeden Mittelzustand aus: aber eben damit ergab sich zwischen dem sittlichen Zustande des Menschen vor und nach dem Tode eine Kluft, über welche man nur mit einem Sprunge hinwegkommen konnte. Auch der Frömmste ist ja nach der Vorstellung der Protestanten immer noch mit hinlänglicher Sünde befleckt: und doch soll er unmittelbar nach dem Tode zu Christus gelangen, in dessen Umgebung doch nichts Unreines kommen kann, und zur vollkommenen Seligkeit eingehen, welche doch eine vollkommene Reinheit von Sünden voraussetzt. Es bleibt hier, damit die Seele unbefleckt zu Christus eingehe, nur die Berufung auf ein Wunder übrig, mittelst dessen Gott aus der Seele die Wurzel des Bösen ausreißt. Offenbar aber wäre durch ein solches Wunder die selbstthätige Entwicklung des menschlichen Geistes gewaltsam unterbrochen.

Noch weniger aber als ein Wachsthum in der Seligkeit gibt die Kirche einen Uebergang von der Verdammniß zur Seligkeit zu. Der Satz steht fest, daß die Qualen der verdammten Seelen so wenig, als die des Teufels und seiner Engel je ein Ende nehmen werden. Von jeher aber auch hat das menschliche Gefühl gegen diese Lehre sich gesträubt. Den

Teufel zwar und seine Engel wollte man gerne der ewigen Verdammniß preisgegeben wissen, aber für die Menschen war man stets auf Milderung bedacht. Hieronymus ließ alle Nichtchristen ewig verdammt, die Christen aber nach und nach selig werden. Wenn gleich eine solche Ansicht ganz aus dem Herzen des Christenthums herausgenommen war, so schämten sich doch alle bessern Kirchenlehrer derselben. Auch war auf kirchlichem Standpunkte der Ewigkeit der am jüngsten Gerichte verhängten Strafen nicht wohl zu entgehen. Verstand man das ewige Leben als endlose Seligkeit, so mußte man auch die ewige Verdammniß als einen endlosen Zustand des Elends auffassen. Die gesunde Vernunft aber konnte mit dem Einwurfe nicht zurückhalten, daß ja die menschlichen Sünden, sowohl der Zahl und Dauer, als dem Grade oder Werthe nach, endlich, und auch von endlichen Wesen verübt seien. Wie denn die Unendlichkeit der Strafe mit dieser allseitigen Endlichkeit der Schuld auch nur in einigem Verhältniß stehe? Man erfand zwar gegen diesen Einwand die Auskunft, daß die Verdammten, weil ihnen die göttliche Gnade entzogen worden, auch in alle Ewigkeit fort nicht anders, als sündigen können, und daß also dieser Unendlichkeit des Sündigens mit Recht die unendliche Dauer der Strafe entspreche. Mit dieser Auskunft aber hatte man einmal die Bahn des christlichen Dogma verlassen, sofern nach der kirchlichen Vorstellung das Leben nach dem Tode kein Forthandeln mehr ist, der Mensch also über das hinaus, was er in dem diesseitigen Leben verschuldet, nichts mehr verbrechen kann: dann aber war mit dieser Auskunft in der That auch nicht das Mindeste geholfen: denn wie sollte es mit Gottes Heiligkeit und Güte übereinstimmend sein, daß er die Verdammten durch die Entziehung seines Beistandes in die Nothwendigkeit versetzen sollte, ewig fort sündigen zu müssen? Oder wie kann man von freien Wesen so bestimmt behaupten, daß sie sich vom Bösen zurück niemals wieder zum Guten wenden werden? Aber auch zugestanden, daß auch im jenseitigen Leben eine Besserung der Verdammten möglich wäre, so glaubte man doch immer noch, sagen zu können, daß die Qua-

len der Verdammniß ewig dauern, sofern der Lasterhafte, auch im Falle, daß er sich bessert, doch hinter dem, welcher früher als er sich dem Guten zugewendet hat, in alle Ewigkeit zurückbleiben werde. Man wollte dadurch der kirchlichen Vorstellung von der unbedingten Ewigkeit der Höllenstrafen entfliehen, hatte sich aber damit in eine nicht minder ungünstige Ansicht verfangen. Wie wenn nicht im Begriffe der Freiheit die Möglichkeit läge, die versäumte Zeit durch größere Intensität des Strebens zu ersetzen, und den auch noch so weit Vorangeeilten überholen zu können?

In der ältesten Kirche ist schon Origenes von diesem Freiheitsbegriffe ausgegangen. Er behauptet, allen Geistern, und mögen sie noch so tief gefallen sein, stehe doch der Rückweg offen, ja selbst der Teufel könne, wenn er wolle, wiederum zur Würde eines Gott wohlgefälligen Engels gelangen. Gott, als der Gütige, werde Alle zu dem einen Prinzipe, von dem sie ausgegangen sind, zurückführen, damit das Ende dem Anfange gleich sei. Wie könnte auch, so ruft Scotus Erigena aus, etwas, das der unendlichen Güte Gottes widerstrebt, gleich ewig mit ihr sein, und nicht vielmehr von ihr aufgehoben und in sich verschlungen werden? Es ist dieß die Ansicht von der sogenannten Wiederbringung aller Dinge. Diese Wiederbringung verwirklicht sich in langen Läuterungsperioden: ja Origenes meint, eine Mehrheit von Welten, die er auf einander folgen läßt, könne ablaufen, ehe alle böse Menschen und Engel in ihren Urstand zurückgekehrt seien. Wenn aber auch noch so spät, gewiß werde einmal die Zeit kommen, wo selbst der letzte Feind, der Teufel, aufgehört haben werde, ein Feind Gottes zu sein, und wo auch die Körperwelt zur Geistigkeit sich verklären werde.

So wäre also das große Einerlei wieder hergestellt, welches wir oben so langweilig gefunden haben. Origenes aber hält es selbst nicht darin aus. Die kirchliche Lehre schreibt den seligen Geistern die fernere Unmöglichkeit des Sündigens zu, und macht sie so gleichsam zu Versteinerungen des Guten: Origenes aber läßt ihnen auch in dem jenseitigen Zustande

noch die Wahlfreiheit. Auch die seligen Geister können nach ihm wiederum fallen, und die zum Guten Zurückgekehrten in's Böse wiederum versinken: so daß das Leben der Geisterwelt nach Origenes in dem endlosen Wechsel zwischen Abfall und Rückkehr sich verläuft.

Auch unter den neueren Theologen, welche der Speculation nicht ganz abhold sind, findet sich mehr oder minder Annäherung an die Idee des Origenes. Nitzsch gibt die Wiederbringung aller Dinge wenigstens als eine Möglichkeit zu; bestimmter spricht Schleiermacher die Hoffnung aus, durch die Kraft der Erlösung werde dereinst eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen folgen. „Allein, sagt Strauß, diese Ansicht, welche für den Standpunkt des Origenes eine große geistige That war, ist auf dem der heutigen Wissenschaft zur Plattheit geworden. Statt in der nebelhaften Ferne einer gemeinten Zukunft die beiden Parallel-Linien von Seligkeit und Verdammniß in einander verschwinden zu lassen, sind sie vielmehr beide in die Gegenwart zurückzubeugen, und die ewige Seligkeit ebenso als die schlechthinige Affirmation des Guten, wie die ewige Verdammniß als die schlechthinige Verneinung und Nichtigkeitserklärung des Bösen zu fassen; worin dann die Wiederbringung als der beständige Hervorgang jener Affirmation aus dieser Negation von selbst schon enthalten ist.

Zweites Hauptstück.

Die Unsterblichkeitslehre der modernen Religion.

§. 106.

Die allgemeinen Bestimmungen.

Gerne läßt das moderne Ich alle jene kirchlichen Vorstellungen von der Auferstehung der Todten, vom Weltuntergang und Welterneuerung, vom jüngsten Gerichte, von Seligkeit und Verdammniß, von der Wiederbringung aller Dinge durch die Kritik zu Grunde gerichtet werden, und giebt sich zufrieden, aus dem Verfalle des kirchlichen Dogma's doch die nackte Fortdauer nach dem Tode sich zu retten. Desto fester aber schließt es sich an diesen Unsterblichkeitsglauben an, und es will lieber seinen Gott und Christus, als seine Hoffnung auf Fortdauer verloren geben. Wenn im Tode Alles aus ist, spricht es, was nützt mir ein Gott, oder welchen Grund habe ich, Christi Joch auf mich zu nehmen?

Es könnte scheinen, daß man ein Recht habe, das Ich, indem es alle religiösen Interessen in dem ewigen Interesse für sich selbst aufgehen läßt, des Egoismus zu beschuldigen und darüber anzuklagen: doch will man billig sein, so muß man eingestehen, daß das Ich, der altkirchlichen Entäußerung gegenüber, wenn es alle kirchlichen Interessen in sich aufgehen läßt, in seinem vollkommenen Rechte steht. Weil diesem Ich des klarsten Bewußtseins und der rücksichtslosesten Aufklärung mehr an der nackten Wahrheit und an Einsicht, als an üppigem Phantasiespiel gelegen ist: wer will es tadeln, wenn es endlich begriffen

hat, wie es mit jenen biblischen und kirchlichen Vorstellungen bestellt ist?

Sind nach unserer Darstellung alle jene Vorstellungen in das Ich zurückgebeugt worden, so hat es ein gutes Recht, auch etwas auf sich zu halten. Es ist nur die einzige Frage, ob es sich und seine Unendlichkeit auch in der rechten Weise auffaßt? Es sollte nämlich seine Unendlichkeit frischweg in sich selbst ergreifen: statt dessen aber faßt es dieselbe als die endlose gerade Linie der unaufhörlichen Fortdauer. Statt also die Unendlichkeit in sich selbst zu finden, läuft es ihr lieber in unendlichem Progresse nach, und bleibt eben damit der kirchchen Denkweise, von welcher es sich befreien wollte, doch noch verfallen.

Eben deßwegen aber, weil das Ich seine Unendlichkeit, indem es dieselbe außer sich in einer unaufhörlichen Fortdauer sucht, verendlicht hat, kann es auch sich selbst in dieser gemeinten Unendlichkeit nur als Endliches zu fassen bekommen. Dieß wird daran am meisten offenbar, daß in dieser aufgeklärten Unsterblichkeitslehre das sogenannte Wiedersehen den wichtigsten Punkt bildet. Mit all seinen vorangegangenen Lieben, mit Gattinnen und Kindern, mit Freunden und Freundinnen will das Ich wiederum vereinigt werden. Was will aber das Ich damit anders, als alle einzelne Bestimmungen und Verhältnisse in alle Ewigkeit fortführen, und was anders legt es dadurch an den Tag, als den Willen, aus seiner Endlichkeit auch keinen Schritt herauszugehen? Auch in dem alten Kirchenglauben sprach man von dem Wiedersehen, aber es spielte nur eine untergeordnete Stelle, und mußte hinter den großartigen Interessen der Anschauung Gottes und der Vereinigung mit Christus zurücktreten: erst in der neueren Zeit ist jenes Moment des Wiedersehens als die Hauptsache, an welcher Alles gelegen sei, hervorgetreten. Eine Masse der empfindsamsten Bücher wurde über diesen Gegenstand zu Ende des vorigen und zu Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts geschrieben, und noch heutzutage ist die Hoffnung auf das Wiedersehen in den Grabreden und Traueranzeigen zum stehenden

Artikel geworden. Wie aber, wenn der Fall eintritt, ein Fall, der doch gewiß oft genug eintreten muß, daß von zwei Seelen, welche auf Erden durch Liebe verbunden waren, nach dem Tode die eine in die Hölle, die andere in den Himmel kommt? So gewiß es das Glück der Mutter erhöhen wird, wenn sie in der Seligkeit ihren einen Sohn um sich hat: so gewiß wird es sie in demselben Grade unglücklich machen, wenn sie ihren andern Sohn in der Hölle weiß: oder ist sie gar von allen ihren Angehörigen und Kindern, von ihrer ganzen Familie die Einzige, so wird die gute Frau, je mehr sie der Seligkeit würdig ist, gerade desto weniger von derselben Genuß haben. Wollte man aber sagen, die Mutter habe sich im Himmel so sehr auf den göttlichen Standpunkt gestellt, daß sie ohne Bedauern die eigenen Kinder so gut, als fremde Personen, der göttlichen Strafgerechtigkeit dahingegeben sehen könne, so müßte man darauf antworten, daß ein so entmenschtes Wesen gerade zu jenen in die Hölle gehöre. Dazu auch, wenn sie auf jenem göttlichen Standpunkte steht, müßte es ihr gleichgültig sein, ob die Seligen, welche sie umgeben, zufällig ihre Kinder sind oder nicht. Eben das aber, daß dieses nicht gleichgültig sei, macht den Hauptbeweis für das Wiedersehen aus.

Von dem engen Kreise der Familie wendet, nach der aufgeklärten Unsterblichkeitslehre, das hoffende Ich seinen Blick auf den weitern Kreis des Universums, hofft alle Planeten, alle Schwanzsterne und Sonnen zu bereisen, und sich in der unendlichsten Mannigfaltigkeit von Verhältnissen nach allen Seiten hin ausbilden zu dürfen. Sollte aber, nach der Vorstellung des Wiedersehens, ein solcher die Planeten bereisender Geist alle seine Angehörigen mitnehmen müssen, und also immer in derselben Begleitung und Gesellschaft sich befinden, so wäre dieses für die geträumte Ausbildung ebenso hinderlich, als wenn Einer auf einer Bildungsreise, die er auf dieser Erde macht, seine ganze Familie mitnehmen wollte. Vielmehr müßte es also, wenn von einer weitern Ausbildung die Rede sein soll, im Interesse der Einzelnen liegen, daß sie in der andern Welt in neue und immer neue Kreise versetzt würden, und daß es

also in dem Sinne, wie man es sich gewöhnlich denkt, gar kein Wiedersehen geben könne.

Auf diesem Punkte, wo das Ich, nachdem es, gegenüber von dem kirchlichen Dogma, seine Unendlichkeit geltend gemacht hatte, selbst wieder der Endlichkeit verfiel, konnte man unmöglich stehen bleiben. Das Ich erhob sich sofort von dem Standpunkte der Reflexion auf den der Speculation, suchte die Unsterblichkeit als ewig gegenwärtig zu erfassen, und, wie Strauß sich ausdrückt, die endlose gerade Linie der ewigen Fortdauer nach dem Tode zum in sich geschlossenen Kreise umzubiegen. Hegel schwieg über diesen Punkt, und Schelling hüllte seine Gedanken in platonische Bilder ein: in der bekannten Schrift von Richter aber, „die Lehre von den letzten Dingen", machte die Speculation all ihr Recht in Beziehung auf die Unsterblichkeitslehre geltend. Dadurch war das letzte Heiligthum erbrochen, und auch der jüngste Gott, das unsterbliche Ich, war nun zertrümmert. Kein Wunder, daß die Richter'sche Schrift mit so allgemeinem Unwillen aufgenommen wurde, da durch dieselbe der ganzen Zeit in's Herz gegriffen war.

Wie das Dasein Gottes, so hatte man auch die Lehre von der unendlichen Fortdauer des selbstbewußten Individuums nach dem Tode mit einer Reihe von Beweisen überbaut. Der Beweis aus der Vergeltung, neben ihm der teleologische und der sogenannte metaphysische sind die bedeutendsten. Wir gehen zur Darstellung und Beurtheilung dieser Beweise über.

§. 107.

Die Nothwendigkeit einer sittlichen Vergeltung als Grund für die Fortdauer nach dem Tode.

Unter den Unsterblichkeitsbeweisen steht oben an der aus der Vergeltung. Schon Paulus hatte geschlossen: „wenn wir nur in diesem Leben auf Christus hoffen, so sind wir die elendesten unter allen Menschen, und wenn es keine Fortdauer gibt, so lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt!" Ihm nach sprachen billig die Kirchenlehrer und Parteien

aller Zeiten dasselbe. Schon Plato hatte gesagt, für die Bösen könne nichts willkommener sein, als die Vernichtung in dem Tode. Umgekehrt muß den Frommen die Hoffnung auf jenseitige Entschädigung der einzige Trost in den Leiden dieses Lebens sein. Dieß war die Ansicht der Kirchenväter wie der Reformatoren. Besonders die Socinianer stellten die Behauptung auf, ohne die Hoffnung auf die Preise eines ewigen Lebens sei der Mensch nicht im Stande, die Forderungen Gottes zu erfüllen. Selbst Leibniz war der Meinung, es lasse sich keine Sittenlehre zu Stande bringen, wenn man nicht die Ueberzeugung von einer Vergeltung nach dem Tode zur Grundlage nehme, ja da die göttliche Gerechtigkeit sich in diesem Leben nicht bethätige, komme ohne jene Ueberzeugung selbst der Glaube an Gott und seine Vorsehung in Gefahr. Zwar sah Leibniz wohl ein, daß die Lust am Guten als solchem, und die Unlust am Bösen die wahre sittliche Triebfeder sei, aber nicht Alle, meint er, stehen auf dieser Stufe, und für Solche sei die Aussicht auf eine Vergeltung, die im Jenseits vor sich gehe, ein ganz unentbehrlicher Zügel.

Ganz anders aber urtheilte Spinoza. „Ich muß mich wundern, schreibt er einem Freunde, der gegen ihn geäußert hatte, daß seine Philosophie mit der Aussicht auf künftige göttliche Strafen dem Menschen die kräftigste Abhaltung vom Bösen entziehe, ich muß mich wundern, wie du sagen kannst, wenn Gott das Verbrechen nicht bestrafen würde, so seheſt du nicht ein, was dich abhalten sollte, ohne weiteres alle möglichen Verbrechen zu begehen. Gewiß, wer dieses nur aus Furcht vor Strafe unterläßt, der ist nichts weniger als tugendhaft. Was mich betrifft, so unterlasse ich das Schlechte, oder suche es zu vermeiden, weil es ausdrücklich meiner eigensten Natur zuwider ist und mich von der Erkenntniß und Liebe Gottes abziehen würde. Auch wenn wir nicht wüßten, sagt er in der Ethik, daß unser Geist ewig ist, so würden wir doch Tugend, Frömmigkeit und Edelmuth über Alles setzen: denn die Seligkeit ist nicht ein von der Tugend unterschiedener Lohn, sondern diese selbst.“ Wie häßlich und schmutzig nehmen sich

gegen dieses moderne Tugendevangelium Spinoza's die Declamationen der christlichen Theologen und ihre aus der Vergeltung gezogenen Unsterblichkeitsbeweise aus. Selbst das System der Natur, welches doch so sehr verschrieen wurde, predigt noch eine reinere Sittenlehre, als die Mehrzahl der christlichen Theologen. Man höre einen der letzteren, daß, wenn keine Fortdauer ist, die Vernunft dann blos gebietet, auch für diese Welt zu leben, daß man dann das Glück hauptsächlich in sinnlichen Freudengenüssen zu suchen habe, und trachten müsse, so viel als möglich zu erschöpfen, daß man dann ein Thor wäre, wenn man eine andere Ausbildung seiner Denkkraft betreiben wollte, als die, welche geschickt macht, neue Sinnesfreuden zu ersinnen, ein noch größerer Thor, wenn man die Zeit, statt sie zu Lüsten zu gebrauchen, mit Berufsgeschäften zersplittern, und ein Thor aller Thoren, wenn man für Andere leiden, und auch nur die geringste Aufopferung zum allgemeinen Besten auf sich nehmen wollte: und vergleiche damit das System der Natur, welches den Menschen vorhält, daß die Natur es sei, welche alle Verbrechen, die auf Erden begangen werden, weit gewisser strafe, als die vermeinten Götter; daß der Bösewicht wohl dem Arme der Gerechtigkeit, nie aber dem Arme der Natur entrinnen könne; daß die letztere die ewige unerschaffene Gerechtigkeit sei, welche ohne Ansehen der Person die Strafe nach dem Vergehen, das Unglück nach der Schuld abmesse, welche als unabwendbares Gesetz bestimmt hat, daß das Laster sich selbst bestraft, und die Tugend niemals ohne Belohnung bleibt. Man vergleiche diese beiderseitigen Stimmen, und entscheide, ob nicht die letztere Ansicht eine viel reinere Sittenlehre als die erstere enthält?

Es ist auch in der That merkwürdig, daß gerade diejenigen Kirchenlehrer, welche am meisten auf die Nothwendigkeit einer künftigen Vergeltung dringen, in bessern Stunden mit Spinoza und dem Systeme der Natur zusammenstimmen. Calvin z. B. erklärt die Meinung, daß dem Menschen ohne Hoffnung auf künftige Vergeltung der Antrieb zum Guten fehlen würde, für einen groben Irrthum, und das Rechthandeln

nur aus Hoffnung auf Lohn für einen Knechtsdienst, der keinen Werth habe. Denn Gott wolle umsonst geliebt sein, und um seiner Güte willen müßte der Mensch, selbst wenn es keinen Himmel und keine Hölle geben würde, doch zur ewigen Verehrung des Vaters sich gedrungen fühlen.

„Mit einem Worte, sagt Strauß, wer die Behauptung noch in den Mund nehmen mag, daß es in diesem Leben dem Guten so oft schlecht, dem Schlechten gut gehe, und darum eine künftige Ausgleichung nothwendig sei, der zeigt nur, daß er das Aeußere vom Innern, den Schein vom Wesen noch nicht unterscheiden gelernt hat; der ist geistig unreif und unmündig, und hat kein Recht, über eine Frage, wie die hier verhandelte, mitzusprechen: ebenso wer für sich selbst noch der Aussicht auf künftige Vergeltung als einer Triebfeder bedarf, der steht noch im Vorhofe der Sittlichkeit, und sehe zu, daß er nicht falle.“

Was will man auch von einer Sittlichkeit sagen, die immer nur mit Beziehung auf die künftige Seligkeit das Gute vollbringt? Wer immer nur schafft, daß er selig werde, der handelt nur aus Eigennutz; es ist nur sein Ich, auf das er Alles bezieht, und was er handelt, thut er nicht etwa für Freunde oder um des allgemeinen Besten willen, sondern wegen des jenseitigen Zustandes, den er sich bereiten will. Aber, muß man hier fragen, ist denn eine Handlung des Menschen ohne Rücksicht auf sein eigenes Wohlbefinden möglich? Nein, antworten auch wir. Aber sittlich ist nur ein solches Handeln, welches in sittlicher Hinsicht Selbstzweck ist: die Glückseligkeit ist nothwendig von selbst damit verbunden, denn mit aller Kraftäußerung ist unzertrennlich das beglückende Gefühl der Kraft verknüpft. Sucht man für eine Handlung einen außerhalb seiner selbst liegenden Lohn, so ist dieselbe unsittlich, mag man nun diesen Lohn in diesem oder einem andern Leben erwarten. Denn was ist, so schließt Strauß diesen Abschnitt, Unsittlichkeit Anderes, als daß Tugend und Glückseligkeit in einem Menschen noch zweierlei sind?

§. 108.

Der teleologische Beweis für die unendliche Fortdauer des Menschen.

Der Unsterblichkeitsbeweis aus der Vergeltung führt nur unbestimmt darauf, daß nach dem Tode eine Verlängerung des menschlichen Daseins stattfinden müsse. Er kann nicht verlangen, daß die Ausgleichung, welche er erwartet, in's Unendliche fortgehe; vielmehr könnten die Seelen, nachdem sie gehörig abgelohnt und abgestraft worden wären, drüben ganz wohl sofort abgethan werden. Weiter führt der teleologische Beweis; deßwegen ergreifen ihn auch Viele, die sich des ersteren schämen, mit desto größerer Zuversicht.

Der teleologische Beweis geht davon aus, es sei die Bestimmung des persönlichen Einzelwesens, seine gesammte Anlagen zu verwirklichen, oder mit andern Worten, sich auszuleben. Da nun eine solche Verwirklichung der gesammten Anlage bei keinem Menschen in diesem Leben geschieht, so muß noch ein anderes nachkommen, in welchem es geschehen wird.

Wie unrichtig dieser Schluß ist, davon können wir uns an jedem Christbaume, den wir unsern Kindern anstecken, überzeugen. Denn dieser enthält die Anlage zu einer himmelhohen Tanne, und wir sehen uns doch nicht gemüssigt, für ihn die Nothwendigkeit einer jenseitigen Entwicklung zu verlangen. Ebenso geht mit jeder Portion Caviar, welche wir essen, die Anlage zu Hunderten von Fischen verloren: deßwegen aber behaupten wir doch nicht, daß die durch die Verspeisung unterbrochene Entwicklung in einer andern Welt sich fortsetzen müsse. Natürlich entgegnet man hierauf, wenn man sage, die von der Natur gegebenen Anlagen müssen sich auch vollkommen entwickeln, so gelte diese Behauptung nicht von allen Naturwesen überhaupt, sondern nur von der Anlage intelligenter Individuen. Die Anlage dieser sei eine unendliche, und es könne niemals ein Moment eintreten, wo nichts Neues mehr aus derselben hervorgehen könnte. Aber woher weiß man denn dieß? die Erfahrung lehrt vielmehr, daß bei denjenigen, welche

am längsten leben, auch die geistige Anlage sich erschöpft, und nichts Neues, geschweige Höheres aus sich hervorbringt. Hatte ja doch mit achtzig Jahren selbst ein Göthe sich ausgelebt. Gerne wird der nüchterne und anspruchslose Mensch zugestehen, daß der Fonds seiner Anlagen ein endlicher ist, und er wird, wie Strauß sich ausdrückt, sich nicht einbilden, eine Ewigkeit hindurch ein unterhaltendes Schauspiel für Götter abgeben zu können. Wenn in der Ewigkeit außer den geistigen Fertigkeiten, die er selbst in diesem Leben hatte, jeder auch noch allmählig die der Andern sich erwerben würde: so wäre dadurch keine Vervollkommnung der Welt erzielt, vielmehr wäre sie der langweiligsten Einförmigkeit entgegengeführt. Oder wenn die Anlagen der Einzelnen in der andern Welt nicht in die Breite, sondern in die Höhe wachsen sollten, und also jeder die geistigen Fertigkeiten, die er im Leben hatte, bis zur äußersten Vollkommenheit ausbilden würde, so käme nichts als eine in's Unendliche sich steigernde Einseitigkeit des Einzelnen heraus.

Hieraus folgt, daß der teleologische Beweis von der geträumten Unendlichkeit der Anlage jedes Einzelnen und der unendlichen Fortdauer, welche allen zu Theil werden soll, abstehen muß, und es bleibt nur noch so viel für ihn übrig, daß Menschen, deren Gesammtanlage sich bis zum Tode noch nicht vollständig entwickelt hatte, noch nach demselben so lange fortdauern müßten, bis diese Entwicklung vollendet ist. In die Zahl dieser würden also diejenigen, welche alt und lebenssatt gestorben sind, nicht gehören: desto gewisser aber alle diejenigen, welche in der Blüthe der Jugend oder in der Kraft des Mannesalters von dem Tode dahingerafft worden sind. Dagegen ist einzuwenden, daß jedenfalls bei denjenigen, die an einer Krankheit gestorben sind, der Lebenskeim eben nur für eine kürzere Entwicklung angelegt war, wie bei jenen, die im Alter dahinschieden, für eine längere. Derjenige, welcher mit vierzig Jahren stirbt, hat seine physische Anlage ebenso aufgezehrt, als der, welcher erst mit achtzig stirbt. Aber, wendet man ein, hier ist nicht von der physischen, sondern allein von der geistigen Anlage die Rede. Wenn einer im fünfundzwan-

zigsten Jahre stirbt, welcher Entwicklungen, sagt man, konnte dieser nicht noch fähig sein? In dieser Frage aber ist das vorausgesetzt, was erst bewiesen werden soll, daß nämlich die Seele ein vom Körper in der Art geschiedenes Wesen sei, daß sie, wenn dieser sich ausgelebt hat, doch noch etwas für sich übrig haben könne. Wenn aber einem Individuum der Tod unläugbar von außen kommt, sei es, daß es von einer Seuche angesteckt wird, sei es, daß es im Kriege von feindlichen Kugeln dahinfällt: so war auch hier in der Menschheit unter den gegebenen geschichtlichen, geographischen u. s. w. Bedingungen der Krieg und die Seuche angelegt, und von den persönlichen Anlagen jener Individuen ist soviel, als mit der Entwicklung dieser Gesammtanlage vereinbar war, zur Entwicklung gekommen. So wenig als der Geschichtsschreiber darüber Declamationen anzustellen hat, was z. B. Napoleon hätte wirken können, wenn er zur Zeit der Hohenstaufen, oder was Friedrich II. hätte vollbringen können, wenn er zu unserer Zeit gelebt hätte: ebensowenig darf man ein Individuum aus dem concreten Boden seiner Wirklichkeit herausreißen; und es ist eitel Spielerei, sich darüber Gedanken zu machen, was wohl dieser oder jener, wenn er noch länger gelebt hätte, alles vollbracht haben würde.

Mit einem Worte, die Anlage des Einzelwesens kann nur eine endliche sein, und nur die Anlage der Gattung ist unendlich und unerschöpflich. Wie oben in der Lehre von Christus, so finden wir auch hier von Seiten des Glaubens dieselbe Verwechslung zwischen Gattung und Einzelwesen.

Der teleologische Beweis für die Unsterblichkeit zerfällt nach den verschiedenen Seiten der geistigen Anlagen des Menschen in verschiedene Unterabtheilungen. Wagner sagt: „ich weiß viel, doch möcht' ich Alles wissen," und darum hofft er auf die unendliche Fortdauer nach dem Tode. Ihm ist zu antworten: wer Eines recht weiß, weiß Alles, und kann dann in dieser Rücksicht getrost sterben. Es kommt beim Wissen nicht auf multa, sondern multum an. Auch daraus, daß die praktische Vernunft Heiligkeit von uns fordert, und der Mensch

doch, so lange er Mensch bleibt, der Heiligkeit nicht fähig ist, hat man geschlossen, die menschliche Persönlichkeit müsse unendlich fortdauern, damit jene mit praktischer Nothwendigkeit geforderte Heiligkeit in der Form eines wirklichen Progresses sich verwirklichen könne. Man nennt diesen Beweis, der eine Unterart des teleologischen ist, den moralischen. Aber wenn schlechthinige Heiligkeit von dem Einzelnen nur in endlosem Progresse d. h. niemals wirklich zu erreichen ist: so käme ja auch bei der unendlichen Fortdauer nicht mehr heraus, als schon in diesem Leben herauskommen kann, nämlich immer nur eine beziehungsweise Angemessenheit des Menschen an das Sittengesetz.

Wie vom Wissen und Wollen, so kann der teleologische Unsterblichkeitsbeweis auch vom Gefühle ausgehen. Der Mensch ist zur Glückseligkeit bestimmt, und doch, wenn er die Güter dieses Lebens ergreifen will, kommen ihm höhere Rücksichten, die ihn davon abhalten, dazwischen, und heißen ihn, den Genuß des Augenblicks der Hoffnung auf das künftige Leben aufzuopfern. Wenn es nun kein solches künftiges Leben gäbe, wozu hätte ihm der Schöpfer die Hoffnung desselben eingepflanzt? Wenn der Mensch nur für dieses irdische Leben bestimmt ist: warum werden ihm die Freuden desselben durch die Vorspiegelung verkümmert, daß noch ein anderes seiner warte? Da wären ja die Thiere noch besser daran, als der Mensch, denn diese, blos für dieses Sinnenleben bestimmt, wie sie sind, dürfen doch die Lust desselben ungestört genießen. Es ist nicht der Mühe werth, über diesen Beweis etwas hinzuzusetzen, denn er ist im eigentlichsten Sinne ein cynischer zu nennen.

Eine weitere Art des teleologischen Unsterblichkeitsbeweises ist noch die sogenannte astronomische. Wenn man zu dem gestirnten Himmel aufsehe — das ist der Schluß dieses Beweises — und die ungeheuern Räume erwäge, welche die Himmelskörper darbieten, so könne man nicht glauben, daß diese herrlichen Lokale leer bleiben werden, sondern der weise Gott werde sie wohl zu bevölkern wissen. Mit wem anders aber,

als mit den Menschenseelen, welche von dieser Erde abgeschieden sind? Gegen diesen seltsamen Beweis ist einzuwenden, daß jene Lokale, wenn sie bewohnbar sind, für sich schon bewohnt sein werden, und keiner Colonien von der Erde bedürfen. Ueberhaupt lassen derartige Transporte sich gar nicht denken; denn die Bewohner, welche ein Stern haben soll, müssen auch aus einem eigenen Organismus hervorgegangen sein, und sind von ihm unzertrennlich, so wie der Mensch, aus dem Organismus der Erde hervorgegangen, mit seinem Leben unzertrennlich an diese gebunden ist. Der Träumerei freilich ist nichts unmöglich, und sie kann darum sogar die Bewohner dieser Erde auf fremde Sterne verpflanzen.

§. 109.

Der metaphysische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele.

Der metaphysische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele ist besonders durch die Leibnizisch-Wolf'sche Philosophie ausgebildet worden. Die Materie, sagt Leibniz, ist für sich etwas rein Leidendes; sowohl die äußere Bewegung, als die innere der Empfindung und des Bewußtseins kann ihr nur von außen her von einem thätigen Prinzipe kommen. Ein solches Prinzip nennen wir Seele. Diese kann nicht ausgedehnt sein; denn wäre sie ausgedehnt, so wäre sie Materie; ist sie aber nicht ausgedehnt, d. h. besteht sie nicht in Theilen, welche außer einander liegen, so ist sie auch unaufhörlich und unzerstörlich, d. h. als selbstbewußte Menschenseele unsterblich.

Es ist nicht schwer nachzuweisen, daß dieser Beweis sich im Kreise dreht. Um die Seele als das rein thätige Prinzip herauszustellen, wird die Materie als etwas in rein leidendem Zustande Befindliches aufgefaßt; dieses aber ist sie nur dann, wenn ihr zum Voraus alle Bewegung und Thätigkeit genommen, und auf Seite der Seele gestellt wird. Geist und Materie, Kraft und Stoff, Seele und Leib sind nicht, wie dieß bei Leibniz geschieht, als ganz verschiedene Dinge aus einander zu reißen; vielmehr sind sie in und durch einander

die Kraft im Stoffe, und der Stoff gehört zur Kraft, die Seele ist im Leibe, und der Leib gehört zur Seele. Leib und Seele sind nicht zwei Individuen, welche selbstständig gegen einander Bestand haben; sondern nur ihre durchgängige Einheit, vermöge welcher beide mit und in und durch einander sind, bildet den ganzen Menschen. Deßwegen ist es auch ebenso unangemessen, den Leib als die Hülle oder das Werkzeug der Seele zu bezeichnen, als den Tod sich wie eine Trennung der Seele von dem Leibe vorzustellen. Die Seele ist die Innerlichkeit, die lebendige Idee des Leibes; der Leib die Aeußerlichkeit, die mannigfaltige Darstellung jener Idee in der Wirklichkeit; beide also dasselbe, nur verschieden angeschaut. Von einer Trennung beider, bei welcher doch die Seele bliebe, kann so wenig die Rede sein, als nach der Auflösung des Umkreises ein Mittelpunkt übrig bleibt.

§. 110.

Speculative Unsterblichkeitslehre. Schluß.

Ueberall, wo sich ein inneres selbstständiges Prinzip der Bewegung kund gab, da nahm die alte Metaphysik eine ein für alle Mal feste und bleibende, dem natürlichen Entstehen und Vergehen entnommene Substanz an. (Weßwegen auch Leibniz die Thierseelen sich als unvergänglich dachte.) Die speculative Weltansicht der neueren Zeit aber weiß nicht mehr von vielen, sondern blos von Einer Substanz; sie findet das Substantielle nicht in den Einzelwesen, sondern in dem absoluten Geiste, und die Einzelwesen verhalten sich zu diesem als wechselnde, also wie entstandene, so auch vergängliche Formen (Accidentien). Es springt in die Augen, daß in einer solchen Weltansicht die Unsterblichkeit keine Stelle mehr finden kann. Wenn durch ein Individuum der Weltgeist hindurchgegangen ist, so kann die Fortdauer desselben keinen Zweck mehr haben. Er hat ja an die Stelle der abgenützten Form seiner zeitlichen Verwirklichung, die er durchbrochen hat, andere reichere und frischere Formen sich geschaffen. Ewig, sagt Feuerbach, ist der Mensch, dafür bürgt der unendliche Geist selber; ewig ist

der Geist, unvergänglich und unendlich das Bewußtsein; aller Natur, und folglich auch dem Tode, entnommen die Freiheit, der Wille; und ewig werden auch Personen, Bewußte, Wollende, Freie sein. Du selbst aber, als bestimmte Person, nur Objekt des Bewußtseins, nicht selbst Bewußtsein, trittst nothwendig einst außer Bewußtsein, wie du einmal darein getreten bist, und an deiner Stelle tritt eine neue frische Persönlichkeit in die Welt des Bewußtseins ein.

Darauf kommt Alles an, daß man die Unsterblichkeit nicht als etwas erst Zukünftiges sich vorstellt, sondern dieselbe als gegenwärtige Eigenschaft des Geistes, als seine innere Allgemeinheit, als seine Kraft über alles Endliche hinweg sich zur Idee zu erheben, auffaßt. Diejenigen Denker, welche die Unsterblichkeit nach Art des Alterthums in den Nachruhm, in das Fortwirken edler Bestrebungen setzen, sind zwar auf dem rechten Wege begriffen: doch haben sie nicht das rechte Ziel getroffen. Denn das fortdauernde Geschlecht ist nur die Erscheinung von der als Gegenwart genossenen Familienliebe, und das segensreiche Fortwirken und die Fortdauer des Namens bedeutender Menschen nach ihrem Tode ist nur die Erscheinung dessen, was ihnen in dem Leben gegenwärtiger Genuß der Ewigkeit war, nämlich der Beschäftigung mit wesenhaften Interessen, der Arbeit in der Idee. Auch hier läßt uns Angelus Silesius mit seinen Reimen nicht im Stiche

Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit,
So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit.
Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse,
Und mich in Gott, und Gott in mich zusammenfasse.

Alles aber, was die Wissenschaft der neueren Zeit über Unsterblichkeit zu sagen weiß, drängt sich in das Wort Schleiermacher's zusammen: „Mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen, und ewig zu sein in jedem Augenblick.“

Wir unterlassen nicht, für solche, welchen die philosophischen Begriffe und Ausdrücke, die hier zu gebrauchen unvermeidlich war, unverständlich oder zuwider sind, das Gedicht

Rückert's, „die sterbende Blume" betitelt, beizusetzen, wo sie dieselbe Theorie in anmuthigen Formen dargestellt, wiederfinden werden.

Hoffe! du erlebst es noch,
Daß der Frühling wiederkehrt,
Hoffen alle Bäume doch,
Die des Herbstes Wind verheert,
Hoffen mit der stillen Kraft
Ihrer Knospen winterlang,
Bis sich wieder regt der Saft,
Und ein neues Grün entsprang. —
„Ach, ich bin kein starker Baum,
Der ein Sommertausend lebt,
Nach verträumtem Wintertraum
Neue Lenzgedichte webt.
Ach, ich bin die Blume nur,
Die des Maies Kuß geweckt,
Und von der nicht bleibt die Spur,
Wie das weiße Grab sie deckt." —
Wenn du denn die Blume bist,
O bescheidenes Gemüth,
Tröste dich, beschieden ist
Samen Allem, was da blüht.
Laß den Sturm des Todes doch
Deinen Lebensstaub verstreu'n,
Aus dem Staube wirst du noch
Hundertmal dich selbst erneu'n. —
„Ja, es werden nach mir blüh'n
Andre, die mir ähnlich sind;
Ewig ist das ganze Grün,
Nur das Einzle welkt geschwind.
Aber, sind sie, was ich war,
Bin ich selber es nicht mehr;
Jetzt nur bin ich ganz und gar,
Nicht zuvor und nicht nachher.
Wenn einst sie der Sonne Blick
Wärmt, der jetzt noch mich durchflammt,
Lindert das nicht mein Geschick,
Das mich nun zur Nacht verdammt.

Sonne, ja du äugelst schon
Ihnen in die Fernen zu;
Warum noch mit frost'gem Hohn
Mir aus Wolken lächelst du?
„Weh' mir, daß ich dir vertraut,
Als mich wach geküßt dein Strahl;
Daß ins Aug' ich dir geschaut,
Bis es mir das Leben stahl!
Dieses Lebens armen Rest
Deinem Mitleid zu entzieh'n,
Schließen will ich krankhaft fest
Mich in mich, und dir entflieh'n.
„Doch du schmelzest meines Grimms
Starres Eis in Thränen auf;
Nimm mein fliehend Leben, nimm's,
Ewige, zu dir hinauf!
Ja du sonnest noch den Gram
Aus der Seele mir zuletzt;
Alles, was von Dir mir kam,
Sterbend dank' ich dir es jetzt:
„Aller Lüfte Morgenzug,
Dem ich Sommerlang gebebt,
Aller Schmetterlinge Flug,
Die um mich im Tanz geschwebt;
Augen, die mein Glanz erfrischt,
Herzen, die mein Duft erfreut;
Wie aus Duft und Glanz gemischt
Du mich schufst, dir dank' ichs heut.
„Eine Zierde deiner Welt,
Wenn auch eine kleine nur,
Ließest du mich blüh'n im Feld,
Wie die Stern' auf höh'rer Flur.
Einen Odem hauch' ich noch,
Und er soll kein Seufzer sein;
Einen Blick zum Himmel hoch,
Und zur schönen Welt hinein.
„Ew'ges Flammenherz der Welt,
Laß verglimmen mich an dir!
Himmel, spann' dein blaues Zelt,
Mein vergrüntes sinket hier.

Heil, o Frühling, deinem Schein!
Morgenluft, Heil deinem Weh'n!
Ohne Kummer, schlaf' ich ein,
Ohne Hoffnung, aufzusteh'n."

Das Jenseits, so schließt Strauß seine Glaubenslehre, ist zwar in Allen der Eine, in seiner Gestalt als Zukünftiges aber der letzte Feind, welchen die speculative Kritik zu bekämpfen, und wo möglich zu überwinden hat.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Strauß, David Friedrich,

Christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe der modernen Wissenschaft allgemein faßlich dargestellt

Bd.: 2. (1842). - VI, 322 S.

Konstanz 1842

Polem. 2108 d-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10945599-9